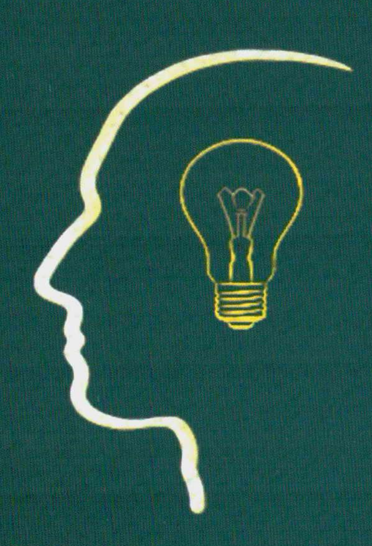
مِن الإلحاد ... إلى الإِيمان

تحـوّل إدوارد فيسر

(إضاءات على المنطلقات المعرفيّة)



علي حمام
سامر درويش



دار روافد

مِن الإلحاد ... إلى الإيمان
(تحَوّل إدوار فيسر)

مِن الإلحاد... إلى الإيمان

(تحوّل إدوار فيسر)

إضاءات على المنطلقات المعرفيّة

علي حمام

سامر درويش

دار روافد

الطبعة الأولى

١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م

ISBN 978-614-480-109-3



دار روافد

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

ت: 71/868980

darrawafed@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: دار المحجة البيضاء

تمهيد

يقول «هوكينغ»:[1]

«في المدارس، يُقدّم العلم بطريقة جافّة وغير مثيرة للاهتمام. الأولاد يتلقّفون العلم ويحفظونه كالببّغاء لاجتياز الامتحانات، ولا يرون صلته بالعالم من حولهم... يمكن أن تساعد الكتب الشعبيّة ومقالات المجلّات العلميّة في نقل التطوّرات العلميّة الجديدة، ولكنْ حتّى أكثر الكتب الشعبيّة نجاحاً لا تُقرأ سوى من نسبة قليلة من الناس. التلفزيون فقط يمكن أن يصل إلى جمهور كبير حقّاً، هناك بعض البرامج العلميّة

---

(1) Stephen Hawking, Black Holes and Baby Universes and other essays, Bantam Books, 1994, pp. 26-27

الجيّدة على التلفزيون، ولكنّ بعضهم يقدّم الإنجازات العلمية ببساطة مثل السحر، دون أن يشرحها أو يظهر تكيّفها في هيكليّة أفكار علميّة. يجب أن يُدرك منتجو برامج العلوم المتلفزة أنّهم يتحملون مسؤوليّة تربية الجمهور، وليس مجرّد تسليته».

أحببنا أن نبدأ بهذا النصّ لنستفيد من مضمونه، لأنّ صاحبه ساهم في الكتابة في ما يسمّى بالعلوم الشعبيّة، وخاض غمار تجربتها، لننبّه على أمور عامّة وأمور خاصّة مرتبطة بما سنبحثه.

عندما نُقدّم مسألة علميّة أو مطلباً علميّاً بقصد التواصل مع الآخر، فلا بدّ من أن يكون هذا التقديم بنحوٍ مثير للاهتمام، لأنّنا إذا لم نثر اهتمامك ونشغِل ذهنك فيما سنقول ونستعرض، فإنّك لن تعتبر الكلام ذا قيمة نافعة وبالتّالي لن تبذل جهدك في فهمه واستيعابه أو في نقده وتجاوزه أو في إلغائه ونسفه من جذوره واستبداله بغيره.

إن لم تشعر بالحاجة إلى الفهم لن تعطيَ الموضوع حقّه، لأنّك تعتقد أنّه لن يختلف حالك قبل قراءة الموضوع عمّا بعد القراءة، حيث لم يُقدّم المكتوب لك معطيات جديدة ترتبط بحياتك وبغاياتك المعرفيّة والعمليّة، بل ستبقى القضيّةُ قضيّة ترفٍ.

طبعاً، بعض الناس وهم عملة نادرة في الحقيقة تثيرهم الأفكار مهما كان أسلوب تقديمها باهتاً وصعباً، وهم أشخاص يسهل عليهم

البحث والنقد بحسب طباعهم وعاداتهم وأمزجتهم، لأنّ الاهتمام قد تركّز عندهم في رتبة سابقة، بل الموضوع نفسه يشغلهم ويُعدّون أنفسهم مشتغلين به منذ البداية حيث تأخذ الفكرة حيّزاً من حياتهم ووجودهم في شطر من أعمارهم ومراحل تدرّجهم المعرفيّ، ونحن لا نستطيع أن نخاطب هؤلاء فقط، لأنّهم إنّما يستحقّون بحسب استعداداتهم دقّة أكثر تتناسب مع مستوى انشغالهم بالموضوع.

فإذن، لا بدّ من أن نلفتَ انتباهك إلى مضمون الموضوع وأهميّته، ولكنّ إحدى أبرز الموانع التي تسبّب صعوبة في إتمام هذه المهمّة هي لغة التعبير عن المضمون.

فاللّغة هي أداة إيصال فكرتي إلى مكان تصوّرك، ولا بدّ أن تكون مفرداتها مأنوسة لك، فعليّ أن أستعمل المفردات التي أَلِفْتَها وتعوَّدتها بحيث لا ينشغل ذهنك عن المضمون باللغة المعبّرة عنه فتتشتّت، وكذلك ينبغي في تعرّفك على المضمون والمحتوى أن تكون أجزاؤه وأقسامه المؤلّفة له واضحة المعالم وبيّنة ومفهومة، لتصل من خلال ما هو واضح ومفهوم إلى ما هو غامض وعويص، من خلال التدرّج في نقطة نقطة، وفي مرحلة مرحلة، لتعرف كيف ترتبط الأمور وكيف تشكّل هيكليّة منظّمة فيسهل عليك فهمُها وتصديقها والتوسّع فيها والقراءة عنها في ميادين أوسع وأعمق، أو نقدها وعرض الوجه الذي دفعك إلى نقدها، وليس الاختصار في البيان حسناً دائماً طالما أنّ المراد هو تفهيم الآخر لا تلقينه الشيءَ ليكرّره من دون وعي، وإشرافه على المبادئ والأسباب والخلفية التي شكّلته.

وبناءً على ذلك، فلا بدّ من التنازل عن المصطلحات قدر الإمكان إلّا في الموارد الضروريّة لأنّ المعنى المراد إيصاله لا يمكن أن يصل إلّا من خلال هذه اللفظة التي هي رمزٌ يميّزه عن غيره من المعاني الملتصقة به، بحيث يكون هذا الالتصاق موجباً للتشويش والخلل، فطبيعة المضمون وصعوبتها قد تفرض نفسها.

نعم في بعض الأحيان، ورغم ضرورة هذه الطريقة في إيصال الفكرة بنحوٍ يشبه ببعض الوجوه البحث التخصّصي غير أنّ ذلك لا يعني تغطية جميع المراحل بالمقدار الكافي عمقاً وتحليلاً وتدقيقاً، بل إنّما تُترك التدقيقات والتعميقات إلى مرحلة أخرى أي بعد أن يطّلع القارئ على صورة إجماليّة مبسّطة قدر الإمكان بنحوٍ مُعدّ لتحليلٍ أشمل لمن أراد التوسّع بحسب همّته واستطاعته وهذا ما عنيناه حينما قلنا نثير اهتمامك ونحفّزك.

فالقارئ والسامع هو شريك في صنع المعرفة لأنّه إنّما بوعيه وإرادته يتلقّى ويحلّل ويركّب ويفصّل أو يرفض أو يقبل وهكذا...

هذا الكتيّب المتواضع:

سيتناول ملخّصاً لتجربة أحد المفكّرين المعاصرين وهو «إدوارد فيسر»، الذي تحوّل من الإلحاد إلى الإيمان، وسجّل الأسباب المعرفية لهذا التحوّل في الكتاب الذي نحاول أن نسلّط الضوء على ما فيه، وعنوانه: (The Last Superstition)، أو كما نقول بالدارج (آخر خرافة)، وسبيل ذلك أنّ ينعت رموز الإلحاد الجديد

باصطناع ملّة خرافية وهو يوضّح ذلك من خلال عنوان فرعيّ تحته (A Refutation of The New Atheism)، أي في دحض الإلحاد الجديد، والصادر عام 2008.

يبدأ من معاناة أحد المفكّرين الذين آمنوا من خلال الاطّلاع بطريقة جديدة على كتابات أرسطو، ويستعرض تجربته الشخصية عندما آمن تاركاً كل الأسس المعرفية المادّيّة والإلحادية التي كان يعتقد بها.

لماذا لم يؤمن من قبل؟ انطلق ليحاول أن يثبت من خلال الفصول التالية أنّه ثمّة تيّارات متعدّدة من الناحية المعرفية قد برهنت على وجود الله وبعضها ضعيف ومختزل، وأنّ التجارب النقدية لمسألة أدلّة وجود الإله قامت على طرح هذه الأدلّة المختزلة وغير الصحيحة في نفسها لتضعيف الموقف الفكري للإيمان بوجود الله، وأنّ الاطلاع على الأدلّة بطريقة مشوّهة لا توصل الباحث إلى الإيمان، فيمشي مع القارئ في توضيح المقدمات اللازمة لفهم الأدلّة الصحيحة، والتي إن لم يتم استيعابها جيّداً فستُفهم الأدلّة بنحوٍ يسهل نقضها والإشكال عليها.

ثم ينتقل بعد ذلك لعرض الأدلّة ويكتفي بثلاثة منها، وفي طيّات عرضه هذا، يناقش الإشكالات المطروحة ليخلص في النهاية إلى أنّ المنهج الفكري الذي أوصل إلى إثبات وجود الله، سبّب هجرانه العديد من الإشكاليات التي جعلت البدائل المطروحة متناقضة وغير

متّسقة على الصعد الأخرى من قبيل الأخلاق وفهم الوجود والعالم بل والعقل نفسه، ويحاول في النهاية الإضاءة على استرجاع المنهج المعرفيّ الأرسطي في تفسيرات نتائج العلم الحديث من قبل بعض المفكّرين المعاصرين.

وأمّا لماذا هذا الكتاب بالتحديد؟

لـ «إدوارد فيسر» كتب أخرى وهي أيضاً غير مترجمة، منها:

حول «نوزك» (صاحب كتاب: الفوضى والدولة واليوتيوبيا)، فلسفة العقل، «لوك»، «الأكويني»، ميتافيزيقا الأسكولائية (مقدّمة معاصرة)، مقالات في الأسكولائية الجديدة، خمس أدلّة على وجود الله، انْتقام «أرسطو» (الأسس الفلسفيّة لعلميْ الفيزياء والبيولوجيا)... فلماذا هذا الكتاب بالتحديد؟

سؤال مشروع.

في الواقع يمثّل هذا الكتاب خلاصة كل المحاولات الأخرى، فهو إلى جانب كونه يعطي الانطلاقات الأولى للبحث، يحاول أنّ يسلّط الضوء على عدّة ملفات مرتبطة بالمعرفة المنهجية لإثبات وجود الله وما يتفرّع عن ذلك من قضايا نظرية وعملية، وإن كان بسط الكلام والنقاش موجود في كتاباته الأخرى ولكنّه متناثر.

ومن هنا سنحيل القارئ في بعض النقاط على دراسات أوسع من هذه الدراسة.

سنتجوّل في هذه التجربة من خلال ما دوّنه الكاتب وبنفس التنظيم الذي اختاره، حتّى يسهل بعد ذلك أن تراجع الكتاب الأصلي إذا أحببت التوسعة والتفصيل، أو الاكتفاء بهذا المقدار والانتقال إلى عمل آخر.

والمهمّ أن نضع بين يديْ القارئ العربي العناوين العامّة والعريضة لهذه التجربة، والإشارة بطريقة أو بأخرى إلى تنامي التيّار الأرسطيّ مرّة أخرى في أوروبا وأميركا، وخروج أصوات جديدة تربّت في أحضان الفكر المادّيّ المعاصر مطالبة بالعودة إلى الأرسطية عبر التأثّر بالمدرسة التومويّة العريقة، لا بمعنى أن نعود قروناً إلى الوراء كما قد يتصوّر بعضهم عندما يسمع اسم «أرسطو»، بل أن نتقدّم خطوات إلى الأمام في نقد الفكر الفلسفي الحديث واستلهام الحلول المنطقية والفلسفية من التجربة العقلية العريقة التي أسس لها «أرسطوطاليس»، ربما تسأل، هل هذا ممكن؟ فليكن هذا الكتاب محاولة للإجابة.

الطّريقة التي سنسير عليها:

أوّلاً: نستعرض أبرز الأفكار المذكورة في الكتاب تبعاً لترتيب فصوله، فنذكر اسم الفصل ثم نحاول التقاط أبرز نقاطه بحيث نحافظ على عنوان الفقرة نفسها ليسهل على القارئ أن يجدها إذا أراد التوسّع في الكتاب الأصلي.

ثانياً: أثناء الاستعراض لهذه الأفكار قد نقف مع بعضها وقفةً

مختصرةً للتعليق، أو بيان مزيدِ توضيحٍ وقد لا نفعل ذلك، ولكنّ المهمّ أنّنا سنحتفظ بالفكرة كما قالها الكاتب، حتّى ولو كانت طريقة استدلاله تشوبها بعض نواحي الخلل أو الخطأ أو الاشتباه من وجهة نظرنا، وحتّى لو كانت خارطة بحثه في كلامه حول إثبات وجود الله عند «أرسطو» لنا عليها بعض الملاحظات الفنّيّة وبعض التدقيقات المنطقية، وبالجملة سنثبت في الكتاب فهم الكاتب لـ «أرسطو» من خلال «توما الأكويني»، حتّى يطّلعَ القارئ على هذه التجربة كما يخبرنا عنها صاحبها بدون تدخّل منّا إلّا في مقام التوضيح والعناية والترتيب ومزيدِ إظهارٍ للفكرة، والتعميق في بعض الأحيان.

ثالثاً: هذا الكتاب منشور باللغة الإنجليزية، والأفكار التي أخذناها منه خضعت للترجمة، ولكنّنا حاولنا جهد الإمكان في مقام التعبير عنها باللغة العربية أن تكون موافقة تماماً لمقصد كاتبها، إلّا في بعض الأحيان النادرة حيث لا يوجد تعبير مناسب إلّا بتغيير الصيغة قليلاً وبطريقة طفيفة لا تضرّ بالمضمون.

رابعاً: لا يخفى أنّ البحث الفلسفيّ والمعرفيّ مختلف عن الكلام الشعبي، ولكن حاولنا أن تكون اللغة قريبة جدّاً من الشعبية ولو بالتضحية أحياناً بحقّ الفكرة نفسها وعمق تحليلها، لأنّ القليل كما يُقال خير من لا شيء، وتركنا عمداً بعض التحليلات العقلية العميقة، محاولين ذكر العصارة النهائيّة والخلاصة الأساسية التي يتوصّل إليها الباحث.

خامساً: تتأرجح فصول هذا الكتاب من حيث الفهم بين السهل اليسير والمتوسّط والغامض، والأخير تقريباً شبه نادر، ولكن مع ذلك ليس عليك أن تيأس من فهمها أو تتسرّع في الرفض أو القبول ما لم تحاول مرّة أخرى معها، إلى أن تثق فعلاً بعد تكرار جهودك أنّ العبارة مقفلة أو فيها شيء من القصور وحينئذ فنرجو أن تساعدنا بتصويبها.

سادساً: طريقة «إدوارد فيسر» في بعض الأحيان لا تخلو من عنف اتّجاه التيارات الفكرية الأخرى وأحياناً السخرية منهم، ولكن ربما نستطيع أن نتفهّم هذا الانفعال في سياقه الطبيعي، فالشخص الذي غيّر نمط تفكيره اليوم صار ينظر إلى الأفكار التي كان يتبنّاها في السابق على أنّها عار فينفعل اتجاه أصحابها، فالانفعال هنا قد يكون ناشئاً من الألم، حيث لاحظ بعد تحوّله مدى تضليل هذه التيارات للفكر الإنساني والمجتمعات البشرية وعلى أي حال ومهما يكن من أمر فإنّ بعض العبائر الانفعالية وقعت في سياق بيان الفكرة فاضطررنا نقلها.

سابعاً: على الرغم من أنّ هذا الكتيّب لا يتجاوز الصفحات المحدودة ولكنّه يتضمّن أبرز وأهم الإشكاليّات الشائعة، وذلك من خلال إرجاعها إلى جذورها الأصلية وإلى محل الخلاف الرئيس، فهو لا يُعنى بتتبّع الأقوال والقائلين وأدلّة كلّ قائل ثم استعراض النقاش التفصيلي والهوامش الجزئية أو... بل إنّما يضع على عاتقه إرجاع الخلافات إلى الخلفيات الفكرية والبُنى المعرفية، وهذه من

مميّزات «فيسر» في الكتابة، فهو لا يحوم حول السطح بل ينفذ إلى أسباب الأشياء لأنّ معرفة الخلافات والوجوه لا تفيد بحدّ ذاتها إذا لم يكن الباحث ملتفتاً إلى الأنساق المعرفية الحاكمة على الأدلّة، وإلّا فلن يتمكّن من الترجيح أو التصويب مهما أتعب نفسه في مراجعة الأقوال والوجوه والأدلّة والمناقشات...

ثامناً: يركّز «فيسر» في هذا العمل على رموز الفكر الحديث، فهو لا ينظر إلى رموز الإلحاد الجديد أو المفكّرين المعاصرين منهم، لما سوف يأتي من أنّ هؤلاء محكومون مسبقاً لمعرفة تراكمية وصلتهم بهذه الطريقة، فهم غير مقصودين بالذات من النقاش بل مشكلته مع رموزهم، وإن شئت قل إنّه ينتقد المنظومة المعرفية لرموز رموز الإلحاد الجديد.

هذا وفي الختام، لا يفوتنا توجيه الشكر والتقدير لجناب الأخ العزيز الأستاذ مهدي عسّاف، لاطّلاعه على هذا العمل المتواضع قبل طباعته، وتوجيهه بعض الإثارات والمناقشات وتسجيله بعض الإشكالات التي ساهمت في تحفيزنا بتغيير بعض الأفكار وتعميق بعضها الآخر.

مع «فيسر» في مُقدّمة عمله

يتكلّم في المقدّمة على ماهية هذا الكتاب بطريقة إجماليّة، فيقول أنّ رموز التيّار الماديّ وعلى حدّ فهمهم يعتبرون أنّ التحرّر الجنسيّ والتحقير للدين، كظاهرتيْن عامّتيّن جماهيريّتيْن، يشكّلان النصر النهائيّ للعقل (العقلانيّة)، وأنّهما ثمرتان للنظرة العلميّة الحديثة للعالم، حيث أصبحت مثل هذه الأمور نتائج طبيعيّة، بما أنّه قد اتّسع الالتفات لهذه النظرة العلمية الحديثة في يومنا هذا على نطاق واسع وبعد أربعة قرون من ولادتها.

ولكن في الواقع هما من الأخطاء العظيمة، ناشئان بشكلّ تدريجيّ، تراكميّ وحتميّ -لا من أيّ اكتشاف حاليّ للعلم الحديث- ولكن وعلى ما يبدو من «خطأ صغير نسبيّاً» ذي طبيعة فلسفيّة، ارتكبه مؤسّسو العلم الحديث والفلسفة الحديثة.

فوظيفة هذا الكتاب تَناوُلُ هذا الخطأ: التعريف به، ولماذا هو خطأ، وما هي عواقبه؟ وكيف أنّه إذا ما تمّ تصحيحه سنكتشف أنّ نوعاً معيّناً من التقليديّين في المجاليْن الأخلاقيّ والدينيّ- وليس الليبراليّين العلمانيّين- هو المؤيّد الحقيقيّ للعقل (العقلانيّة).

وأمّا تلك الأسباب التي دفعته للكتابة، فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأوّل، أو نصف الأوّل من الحوافز، هو الاشمئزاز ممّا يسمّى بالإلحاد الجديد ورموزه كحال «ريتشارد دوكينز» وأمثاله، على الصعيد النظري، والانهيار شبه الكامل للأخلاق التقليديّة التي تمثّلت بـ «الزواج المُثلي» والظواهر ذات الصلة به على الصعيد العملي.

وأمّا النصف الآخر فقد كان ألماً وتأسّفاً من عدم كفاءة وفعاليّة الردود على هذه التطوّرات إلى حدّ كبير، والتي طرحها العديد من المحافظين الدينيّين والسياسيّين. حيث يعتبر «فيسر»، أنّه وبدلاً من مواجهة الإصرار الخاطئ للشكّاكين على أنّ الدين يستند بالضرورة إلى الإيمان بالمعنى الشعوريّ المحض لإرادة التصديق بشيء ما في غياب البرهان، هذا الإصرار الذي هو في غير محلّه، يبدو أنّ المدافعين المعاصرين عن الدين مكتفون بالإشارة إلى أنّ كثيراً ممّا يعتقده العلمانيّون يعتمد أيضاً على الإيمان، أي ما عندنا هو بعينه عندكم، وأنّ المعتقد الديني على أيّة حال صار أمراً مألوفاً ومقبولاً لدى عُموم الناس، وأنّ له فوائد اجتماعيّة، وآثاراً حسنة...

وبعبارة أخرى، لم تكن الردود معرفية منطلقة من حفريّات الفكر الآخر وفي تشريح بنيانه التحتيّ ونظامه الداخلي الذي يتحكّم بمفاصل الأفكار، بل ما استندت إليه هي الطرق الجدلية التي تهدف إلى إلزام الخصم، أو الطرق الخطابية التي تهدف إلى الإقناع.

هذه الطرق وكأنّها تؤكّد هذا الإصرار الشكّي، ففي مواجهة القرارات التشريعيّة مثل تلك التي صدرت مؤخّراً في كاليفورنيا، فإنّ كثيراً من المحافظين ثرثروا طويلاً ـ على حدّ تعبيره ـ حول ما إذا كان تحديد معنى كلمة الزواج هو من شأن السلطة التشريعيّة، أم من شؤون الناس، بحيث اعترفوا فعليّاً لخصومهم بالافتراض الساذج بأنّ المسألة تتعلّق بشكل جوهريّ بالمعنى الذي يجب أن نعلّقه اعتباطاً على كلمة معيّنة وكأنّها مسألة غير جوهرية وكأنّ القضية قضية مصطلحات، وتناسوا الجوهر لمعنى الزواج الذي يرتبط بحسب فهم «فيسر»، بسبب غائيّ طبيعيّ حقيقيّ خارج عن اتّفاق الناس أو عدم اتّفاقهم أو ما تراه السلطة التشريعية... ممّا أدى إلى أن تكون تلك الردود غير قائمة على أساس مستقيم ومنقّح بل هي جدالات ومهاترات لا توصل إلى نتيجة واضحة.

فأهمّ ما يجب معرفته بالنسبة للاعتقاد بـ «أنّ الله موجود»، ليس رجوعه إلى كون معظم الناس يصدف مشاركتهم إيّاه واتفاقهم عليه أو أنّه صار مشهوراً بينهم، وكونه يتّجه إلى رعاية ودعم الأخلاق العامّة، وهكذا... بل الشيء الأكثر أهميّة مما ينبغي معرفته بشأن هذا الاعتقاد هو أنّه صحيح، والصحّة هنا بمعنى أنّه حقيقي واقعي، وذلك من خلال قيام البرهان عليه.

فإن أهمّ ما يجب معرفته بالنسبة إلى زواج المُثليّين ليس أنّه تمّ فرضه على نحو غير شرعيّ من قبل سلطات تشريعيّة معيّنة رغم أنّ غالبيّة المواطنين (أي في الولايات المُتّحدة الأمريكيّة) يصدف

(مرّة أخرى، في الوقت الراهن على أيّة حال) معارضتهم إياه. بل الشيء الأهم الذي يجب معرفته عنه هو أنّ الفكرة بحدّ ذاتها هي استحالة ميتافيزيقيّة تعاند الكمالات الحقيقيّة، وأيضاً بالاستدلال والبرهنة على ذلك.

لا يعود الأمر للسلطات التشريعيّة أو أمزجة الناس وعاداتهم في تعريف الزواج، أو في تقرير ما إذا كان الدين شيئاً جيّداً، بل هو خارج نهائيّاً من تحت سلطة الجمهور وسطوة الناس، وشأنه شأن الحكم على صحّة نظريّة «بيثاغورس» للمثلّثات القائمة، أو على ما إذا كان الماء مركّباً من أوكسجين وهيدروجين.

إنّ موضوع المسألة المطروحة شأنه أن يكون حقيقة موضوعيّة، تُطلب بإعمال العقل فيكون هو السبب وراء اكتشافها، لا بإجراء ديمقراطيّ ليكون سبباً للتعاقد عليها وما شابه ذلك.

الفصل الأول

الدّينُ السيّء

الدّينُ السيّء

في العام 2004، أعلن الفيلسوف «أنتوني فلو»، والذي ربّما كان إلى ذلك الحين الملحد الأكثر شهرة في العالم، أعلنَ العدول عن رأيه وتركه للإلحاد كموقف نظري من الوجود والكون، ولم يكن لديه نيّة لاعتناق المسيحيّة أو أيّ من الديانات التوحيديّة التقليديّة الأخرى، فقد كان منقاداً ـ كما كشف ـ إلى الحجج الفلسفيّة العقليّة ليستنتج أنّ هناك إلهاً ـ وعلى وجه التحديد، السبب الأول للكون من النوع الذي تكلّم عليه «أرسطو».

كان «فلو» يبلغ من العمر 81 عاماً عندما أعلن إيمانه، بعد أن كان لأكثر من خمسين عاماً واحداً من أكثر الفلاسفة تأثيراً واحتراماً في العالم. ومن الطبيعيّ أن يخطر في أذهاننا: هل اطّلع الآن على حجج لوجود الله لم يسمع بها من قبل؟ ألم يطلع خلال هذه الفترة على الأدلّة؟ ما الفارق بين اطّلاعه القديم واطّلاعه الذي أدى إلى إيمانه؟

ومع ذلك، وفي أواخر حياته المهنيّة، وفي وجه الإلحاد الذي كان قد صنع سمعتَه بالدفاع عنه طيلة نصف قرن، وجد «فلو» نفسه

يعترف بأنّ المفكّر اليونانيّ القديم، الذي كان يُشار إليه في العصور الوسطى باسم «الفيلسوف»، كان على حقّ منذ البداية.

«لم أكن متخصّصاً في «أرسطو»، أوضح «فلو»، «لذلك كنتُ أقرأ أجزاءً من فلسفته لأوّل مرّة».

وهذه الجملة مهمّة جدّاً لأنّها ستفتح لنا نافذة البحث، وهي أنّه هل من الصحيح أن يُقال إنّ العلم أبطل أدلّة «أرسطو» على وجود الله؟ وهل استُعرضت نفس أدلّة «أرسطو» أم أدلّة أخرى تمّ تحويرُها وإلصاقها بنحوٍ غير متناسق ثمّ التعامل مع أدلّة وجود الله وكأنّها شيء واحد في سلّة واحدة؟ وبالتالي فهو إعراض لا إبطال؟ أم أنّ المسألة مسألة نقاش معرفيّ لا يتعلّق فقط بوجود الله؟ هذا ما سيجيب عليه هذا البحث...

ومن خارج صفوف المؤمنين المتديّنين، استعرض «فيسر» بعض نماذج الردود على تحوّل «فلو»، وأنّها تراوحت بين السخرية منه ومن مذهبه الفلسفيّ التوحيديّ، وشخصنة الأمور بالتركيز على جوانب شخصية بدل التركيز على مضمون كلامه ومحاكمة أسباب تحوّله.

قال الممثّل الكوميدي «جاي لينو»: «بالطبع إنّه يؤمن بالله الآن - إنّه يبلغ من العمر 81 عاماً».

بينما خمّن أحدُ المعلّقين أنَّ سبب هذا التحوّل من الإلحاد إلى الإيمان «مواجهته لنهاية الحياة»، وأنّه كان ببساطة يقوم «بمحاولة أخيرة يائسة للخلاص».

هكذا قيل، على الرغم من أنّ «فلو» كان قد أوضح أنّه ما زال لا يؤمن بالحياة الآخرة، فهذا النقد غير مستقيم من أساسه بحسب معتقده، لأنّه لم يكن يؤمن بحياة ما بعد الموت حتى يكون دافع الإيمان هو خوفه من مصيره بعد موته.

ومن جهةٍ أخرى، رفض أحدُ فلاسفة النزعة االعلمانية تحوّل «فلو»، حيث اعتبره أمراً «محزناً» و«محرجاً»، مؤكّداً أنّ «الشيخوخة- كما نعلم- تؤثّر سلباً على الناس بأوجه متعدّدة، وأنّ فهم «فلو» للنظريّة العلميّة ذات الصلة بموضوعات الميتافيزيقا «على ما يمكننا قوله لم يكن دقيقاً». فعمره أثّر على قدراته العقلية واستيعابه كما هي حال الناس عادةً. (ولربّما لو تحوّل من الإيمان إلى الإلحاد كان سيقول إنّ هذه النتيجة حصيلة تجربة كبيرة جدّاً ونضج ووعي متراكم وإشراف على كثير من المدارس الفلسفية).

ومن جهة رابعة، اتّهمه آخرون بـ«المعرفة المتعمّدة ضبابيّتها والهلاميّة».

ومضافاً إلى هذا كلّه، الادّعاء بأنّ آراءه استندت على نظريّة «التصميم الذكيّ» السيئة السمعة علميّاً، فاستُبعدت آراؤه الجديدة بنحوٍ قاطع على هذا الأساس.

لم يعر معظم من انتقده كثيراً من الاهتمام للبحث عن أيّ تفاصيل في الأسس التي قد يكون اعتمد عليها وأدّت به إلى تغيير رأيه. وعلى وجه التحديد، تجاهلوا بشكل متعمّد الدور لإعادة

النّظر الذي قام به في فلسفة «أرسطو»، والذي كان بوضوح مركزيّاً في تغيير وجهة نظره. الأسس الفلسفية التي اختلفت عنده وإعادة النظر والتحقيق مرة أخرى في مقاصد «أرسطو» بشكل مباشر. لم يتناولوا هذه الفكرة من أساسها.

هذا ما قاله «فلو» نفسه نقلاً عن «التايمز»:[2]

«I have been denounced by my fellow unbelievers for stupidity, betrayal, senility and everything you could think of», he says, his voice rising with emotion, «and none of them have read a word that I have ever written».

«لقد تمّ اتّهامي من قبل زملائي من غير المؤمنين بالغباء والخيانة والخرف وكلّ ما يمكن أن يخطر في بالك»، يقول بصوت مرتفع ومنفعل، «بالرغم من أنّ أحداً منهم لم يقرأ كلمة ممّا كتبت على الإطلاق».

(2) In the beginning there was something, The Sunday Times, December, 19, 2004.

الرابط بين «فلو» و«أرسطو»

في الحاشية الخامسة من هذا الفصل يقول «إدوارد فيسر»:[3]

إنّ مقال «بيفيرلي» يشير إلى أنّ «فلو» يعطي الأوّليّة لـ «أرسطو» في التأثير الأكبر عليه، وأنّ إعادة النظر في «أرسطو» كانت دعامتها قراءته كتاب «ديفيد كونواي» الذي غيّر نظرته لـ «أرسطو» والذي يدافع فيه عن حجج «أرسطو» لوجود الله.

هذا الكتاب مذكور بشكل بارز في مقدّمة «فلو» لكتابه «الله والفلسفة» من نسخة إعادة الإصدار (بروميثيوس، 2005). أي بعد سنة من إيمانه.

كما أشار «فلو» مراراً إلى إمكانيّة قراءة الطرق الخمس الشهيرة

(3) Beverley's article notes that Flew «gives first place to Aristotle in having the most significant impact on him» and that his reconsideration of Aristotle was prompted by his having read David Conway's book The Rediscovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia (St. Martin's Press, 2000), which defends Aristotle's arguments for the existence of God. This book is mentioned prominently in Flew's Introduction to the reissue of his God and Philosophy (Prometheus, 2005). Flew has also made reference several times to the possibility of reading St. Thomas Aquinas's famous Five Ways (which are largely Aristotelian in spirit) as arguments for a purely Aristotelian God rather than the God of Christianity. (See, for example, his interview with Habermas and the Introduction to God and Philosophy.) Yet Flew's critics have ignored all of this; in particular, they have said nothing in reply to Conway's arguments, despite their apparent direct influence on Flew's conversion.

لـ «توما الأكويني» (والتي هي في معظمها أرسطيّة الروح) كحججٍ لإله أرسطيّ محض وليس إلى إله المسيحيّة (انظر، على سبيل المثال، مقابلته مع «هابرماس» ومقدّمة «الله والفلسفة»). ومع ذلك، تجاهل نقّاد «فلو» كلّ هذا؛ على وجه التحديد، لم يردّوا على حجج «كونواي»، على الرغم من تأثيرها المباشر الصريح على تحوّل «فلو».

الإلحاد الجديد

لنقف مع رموز الإلحاد الجديد:

1 ـ في ادّعائهم المتعالي أنّ الاعتقاد بالله لا يكون إلّا نتاج رغبة وأمنية أو غباء أو جهل أو عدم أمانة فكريّة.

2 ـ وفي رفض الملاحدة ـالمنسجم مع ادّعائهم ذاكـ النظر جدّيّاً في إمكانيّة أن يكون هذا الاعتقاد صحيحاً وأنّ الحجج المسوقة له سليمة، فالإيمان لا مصدر له سوى أحد هذه المصادر المتقدّمة فلا معنى لأن نفرض له صحّة وسلامة علميّة لأنّه ناشئ من انفعال عاطفيّ أو من قصور معرفيّ.

3 ـ وفي افتراضهم البرّاق بأنّ الاعتبارات العقلانيّة الوحيدة ذات الصلة بالمسألة هي علميّة بدلاً من كونها فلسفيّة. فهذه هي العقلانية الوحيدة، بلا أن يفصّلوا.

في كلّ هذه المواقف، يُظهر نقّاد «فلو» جوهر عقليّة العلمانية

الحديثة... فلا يتعاملون بطريقة نقديّة جدّيّة ويعتمدون على التهويل أكثر ممّا يعتمدون على النظر في الفكرة نفسِها... وكأنّهم أصحاب ملة لا يتحمّلون الكفّار والزنادقة الخارجين عن رؤيتهم.

وخاصّة أولئك الذين ينعتون أنفسهم بـ BRIGHTS كما اقترح «دينيت» هذا المصطلح في «نيويورك تايمز»- كما لو أنّهم طبقة مختلفة عن باقي البشر وأنّهم المتكلّمون باسم العقلانية- ومتعلّمون، عقلانيّون، وبالمقابل الدينيّون أغبياء، جهلة، متجاهلون للعلم، غير عقلانيّين، وهم قطعاً ليسوا مثلنا.

«سام هاريس» في «نهاية الإيمان» (الدين، الإرهاب ومستقبل العقل)، «دانييل دينيت» في «إبطال السحر» (الدين كظاهرة طبيعية)، «ريتشارد دوكينز» في «وهم الإله»، «كريستفور هيتشنز» في «الله ليس عظيماً» (كيف يسمّم الدين كلّ شيء).

الفرسان الأربعة للإلحاد الجديد

فـ «دوكينز، هاريس، هيتشنز، دينيت...» لا يذكرون لقرّائهم أيّ شيء عن التحدّيات الفلسفيّة الخطيرة التي تواجهها الطبيعانيّة والمادّيّة التي يلتزمون بها، بمعنى أنّهم لا يذكرون لهم الإشكالات المُسجّلة على منهجهم هذا، كنوع من القراءة الكاملة والإشراف على الموضوع المعرفيّ من جميع حيثيّاته، وإن كان الرأي القائل بأنّ العالم الطبيعيّ المادّيّ هو كلّ ما هو موجود، وأنّ المنهج التجريبيّ هو المصدر العقلانيّ الوحيد للمعرفة، وجد من يتّخذه مذهباً له

طوال تاريخ الفلسفة، ويستمرّ العديد من الفلاسفة المعاصرين المؤثِّرين والمرموقين في التشديد عليه.

لكنّ الحقيقة بحسب «فيسر» - وعلى عكس الكاريكاتير النموذجي للفلاسفة باعتبارهم مشكّكين متأصّلين في شكّهم، يرفضون أيّ انخراط في الدين- هي أنّ الرأي القائل بإمكان البرهنة العقلية على وجود الله بين الفلاسفة يتمتّع برواج واسع، إن لم نقل هيمنة منذ العصور القديمة الكلاسيكيّة إلى ما بعد فجر الحداثة (على حدّ تعبير الفيلسوف «دافيد كونواي»)؛ والاقتراح القائل بأنّ العقل البشريّ يمكن تعليله بأوصاف مادّيّة بحتة، تاريخيّاً، اعتبره معظم الفلاسفة استحالة منطقيّة. وقد لفت إلى أنّ السائد في إطار التقليد الفلسفي الغربي الكلاسيكي كون الاعتقاد بوجود الله وزيف المادّيّة يقوم بشكل قاطع ومباشر على العقل، لا الإيمان.

وهنا قد يقفز إلى ذهنك مباشرة سؤال: وماذا عن المؤمنين الذين يناقشونهم فرسان الإلحاد؟ أليس من المفترض أن يكونوا قد اطّلعوا على الأدلّة المعتبرة عندهم؟

يجيب «فيسر»، أنّه ثمّة انتقاء متعمّد لفئة من المؤمنين يعتمدون على فكرة الإيمان القلبي وكأنّه لم يوجد فلسفة أخرى، وذلك ليسهل نقدهم ويتمّ قبول النقد عليهم بشكل عام. وحينئذ لا يطّلع القرّاء على ثغرات الفلسفات المادّيّة وكأنّها بألف خير.

وبعبارة أخرى، يقوم هؤلاء الملاحدة باختيار أسوء وأضعف

نموذج ديني ليناقشوه، وهو النموذج الذي يعتمد على الأدوات الخطابية الإيمانية والمشاعر واللغة الأخلاقية في تثبيت وجهة نظره فيهملون المدارس والتيارات الأخرى التي تعتمد على آليات مغايرة بطريقة متعمّدة.

الفلسفة الكلاسيكية (إدوارد فيسر يكلّمنا على تجربته)

كنتُ لسنوات عديدة على قناعة بالإلحاد والطبيعانيّة، وهذه الجملة ليست مقدّمة تمهيدية للكلام العاطفي على تجربة مصيريّة (أو كما يقولون بالدارج هاك حادثة عشتها غيّرت لي حياتي): لم أكن أبداً معادياً فدائيّاً للدين...؛ كما لم أجد «يسوع» فجأة في قاع زجاجة ويسكي أو في نهاية قصّة عاطفيّة ما... وبعبارة أخرى إيماني غير قائم على توهّم كرامة أو تلقائيات المشاعر. منذ عدّة سنوات فقط، كنت مقتنعاً على أسس فكريّة بأنّ الإلحاد والطبيعانيّة المادّيّة يجب أن يكونا صحيحين، ثم أدركت وبشكل تدريجيّ، مرّة أخرى على أسس فكريّة، أنّهما غير صحيحين في الواقع ولا يمكن أن يكونا كذلك.

بدأ هذا التغيّر في النظرة، من دراسة عمل «غوتلوب فريج» و«برتراند راسل»، مؤسّسيْ المدرسة «التحليليّة» الحديثة في الفلسفة، واللذيْن ينتمي إليهما «دينيت» و«هاريس»، كما كثير من العلمانيين.

دافع «فريج» بقوّة عن نوع من الأفلاطونيّة -وجهة النظر القائلة

بوجود عالم ثالث من الكيانات المجرّدة، وبالتحديد من المعاني والكيانات الرياضيّة كالأعداد، إضافة إلى العالميْن الماديّ الخارجيّ وعالم الذهن البشريّ- باعتبار ذلك هو الطريقة الوحيدة لفهم إمكانيّة التواصل اللغويّ.

بيّن «راسل» أنّ طبيعتيْ التجربة الإدراكيّة والتنظير العلميّ تستلزمان عدم قدرتنا على معرفةٍ سوى القليل عن العالم الماديّ، وعلى وجه الخصوص بنيته المجرّدة دون طبيعته الجوهريّة.

لقد أقنعني عملهما كم هو ساذج وهزيل أساس افتراض الماديّين والطبيعانيّين بأنّ العالم الماديّ هو حجر الزاوية للواقع وبأنّ لدينا معرفة به أفضل من أيّ شيء آخر. وقد تعزّز هذا الاستنتاج، من خلال أعمال فلاسفة معاصرين أمثال «جون سيرل» و«توماس ناغل»... اللذيْن وعلى الرغم من كونهما طبيعانيّيْن، بيّنا أنّه لا توجد محاولات ماديّة لتفسير العقل البشريّ إلّا وقد باءت بالفشل.

وأظهر لي عمل فلاسفة معاصرين آخرين مثل «إليزابيث أنسكومبي» و«ألاسدير ماكنتاير» مدى بلاغة وسداد وثبات عمل «أرسطو»، ولا سيّما في مجال الأخلاقيّات. واطّلعت أيضاً على كتابات فلاسفة معاصرين مثل «ألفين بلانتنغا» و«ريتشارد سوينبورن» والتي استُخدِم فيها أكثر الأساليب الفلسفيّة الحديثة دقّة للدفاع عن المعتقد الديني، كما وظهر لي ممّا كشفته دراسات لكتّاب أمثال «وليام لين كريج» و«جون هالدان»، أنّ حجج

المفكّرين الكلاسيكيّين مثل «توما الأكويني» قد أُسيء فهمها من قِبَل النقّاد والمعلّقين الحديثين.

كلّ هذا قادني في نهاية المطاف إلى إعادة النظر جدّيّاً في المدرسة الفلسفيّة الأرسطيّة بشكلّ عام، واقتباسات «الأكويني» منها بشكلّ خاص، حتّى كانت النتيجة النهائيّة أنّني أصبحت على قناعة بأنّ الافتراضات المعرفية الأساسيّة التي يتّخذها الفلاسفة العلمانيّون المعاصرون ويتعاملون معها على أنّها الصحيحة دون أن يظهر منهم تنقيحاً متروّيّاً لها وغالباً قبل معاينة الرأي المخالف لها، والتي وحدها ـأي هذه الافتراضات التي يتّخذونهاـ لها أن تجعل الإلحاد يبدو معقولاً، تبيّن لي أنّها كانت خاطئة جذريّاً.

إنّ الصورة الفلسفية الكلّاسيكيّة للعالم، المستمدّة من «أفلاطون»، والتي تمّ تعديلها وتطويرها وتجديدها أوّلاً من قِبَل «أرسطو»، ثمّ فيما بعد من قِبَل «أوغسطين»، وتكميلها من قِبَل «الأكويني» وأتباعه نهاية، هي ـكما صرت أعتقدـ صحيحة جوهريّاً، ممّا يجعل الإلحاد والطبيعانيّة من المُحالات.

وعلى عكس الرسوم الكاريكاتوريّة التي تمّ الترويج لها في الأدب العلماني (والتي تسلّلت إلى الثقافة الشعبيّة بشكل عام)، من أنّ الدّين لا يقوم إلّا على الإيمان العاطفي. على عكس ذلك تماماً نجد أنّ التقليد السّائد داخل الدين الغربيّ كان في الواقع يصرّ دائماً على أنّ دعاويه الأساسيّة يجب تبريرها بعقلانيّة.

فهذا الرسم مشوّه ومزوّر للحقيقة التاريخية ـسواء اتّفقنا مع الخلفية المعرفية لهذه الأدلّة أم لم نتفق ـ فإنّه من حقّك النقض على كلّ منظومة يرى عقلك فراغاً فيها وضعفاً في بنيانها وفي تفاصيل أدلّتها الداخلية ولكن هذا كلّه شيءٌ وأن تروّج أنّ فكرة الإله لا تقوم إلّا على المشاعر والوجدان بعيداً عن العقل فشيءٌ آخر تماماً يبعدك عن الموضوعية.

بل يمكن تبيان كوْنها متفوّقة عقلانيّاً على دعاوى الإلحاد والطبيعانيّة. وإذا كان بعض المؤمنين يُظهِرون بالرغم من ذلك، ميلاً غير ملائم نحو النزعة الأيديولوجيّة ـ وهو الرأي القائل بأنّ الدين يعتمد على الإيمان وحده، بمعنى الميل إلى الاعتقاد بغير أساس برهانيّ ـ هذا، وإلى حدّ كبير، فلأنّهم نسوا تاريخ تقليدهم الخاصّ واندرجوا في البروباغندا االعلمانية التي نُظّمت بلا هوادة ضدّه منذ ما يسمّى بعصر (التنوير).

وأنت تلاحظ هذا التدريج في تغيير وجهة نظره السابقة، حيث أثبت حقّانية الكلّيات، لا باعتبارها اختراعات ينظّم الذهن من خلالها عمله، ولم تقتصر الواقعيّة عنده على القبول فقط بعالم خارجيّ، ثم لاحظ القصور الماديّ في تفسير العقل البشريّ ثمّ بعد ذلك اللجوء إلى القراءة الأرسطية للوجود، حيث وجد ضالّته.

فالإيمان عن تحقيق ودراية لم يعد كبسة زر، ففي المقام المعرفيّ عندما تكثر الإشكالات وتتراكم وخاصّة على مدى قرون فتأتي

أجيال بعد أجيال وتترسّخ قناعات ورؤى وتتعمّق ويبنى عليها فتؤخذ كمسلّمات، وتدخل إلى الجامعات ومراكز الأبحاث، وتصير مشهورات لا يقف أحد بوجهها لأنّها تمثّل الرأي الأكثري في المجتمع العلمي فإنّها تحتاج إلى وقت لنفضها والتحرّر من سلطة المشهور فيها والرأي السائد، ليستطيع الإنسان أن يفكّر بعيداً عن ضوضاء ما يقوله الجميع ويؤكّدون على أنّ النتيجة صارت هكذا، وأنّ البحث فيها صار مفروغاً منه، فينظر مرّة أخرى بحيث يعرّي من الصحّة كلّ هذه الأقاويل المتلقّاة حتى لو كانت ممّا يُدّعى أنّه من الواضحات التي من المعيب مخالفتها، أو عُدّت من المبتكرات الباهرة، فالعقل لا يرتضي بمثل هذه الأمور العرضية الخارجة عن المضمون ولا يعذرنا بل يلزمنا أن نمحّصها ونفحصها، مهما كانت ردّة فعل الآخرين ومهما كانت نوعية الاتهامات التي ستنهال علينا، وهذا يحتاج إلى تربية النفس على القبول بالأمور كما هي.

فنعود لنقرأ «أرسطو» حتى لو زعم «راسل» أنّ منطقه غير مفيد، فعدم كون كتاب التحليلات الثانية (صناعة البرهان) شيئاً مفيداً هو احتمال ممكن، ولكن ثمّة احتمال آخر وهو أنّ «راسل» اشتبه في فهمه أو استعجل في نقده فقيّم شيئاً لم يستوعبه، فعلينا أن نتأكّد بأنفسنا ولا نكتفي بثقتنا بالأشخاص مهما كانت منزلتهم العلميّة، طالما أنّهم يتكلّمون على بحث عقليّ نستطيع أن نُعمل عقولنا ونفكّر في القضية ذاتها التي فكّروا فيها.

تعليق جانبيّ، لفْت نظر:

دعنا ننظر في هذا الكلام:

«كوينتن سميث» وهو أحد الفلاسفة الملحدين، يقول في بعض مقالاته: [(4)]

> «إحدى الاستنتاجات أنّ الغالبيّة العظمى من الفلاسفة الطبيعانيّين لديهم اعتقاد غير مبرّر بأنّ الطبيعانيّة صحيحة واعتقاد غير مبرّر بأنّ الإيمان بالله أو الـ «فوق_طبيعانيّة» غير صحيح»

«توماس ناغل»، وهو أيضاً من الفلاسفة الملحدين، يقول: [(5)]

> «أقول من خلال تجربتي، حيث إنّني عرضة لهذا الخوف (الخوف من الدين): أريد أن يكون الإلحاد صحيحاً، وأنا أشعر بعدم الارتياح لحقيقة أنّ بعضاً من ضمن أذكى وأعلم الناس الذين أعرفهم، هم من المؤمنين. ليس الأمر يقتصر على أنّني لا أؤمن بالله.. وبطبيعة الحال، آمل أن أكون على حقّ في اعتقادي؛ بل إنّني أتمنّى

---

(4) Quentin Smith, The Metaphilosophy of Naturalism, Philo: A Journal of Philosophy (vol. 4. No 2. Fall-Winter 2001), p. 195.

(5) Thomas Nagel, The Last Word, Oxford University Press, 1997, pp. 130-131.

> ألّا يكون هناك إله. لا أريد أن يكون هناك إله؛ لا أريد أن يكون الكون على هذه الشاكلة. تخميني هو أنّ مشكلة المرجعيّة (السلطة أو الراعي) الكونيّة (الخوف من الدين أو ربما وعلى نحوٍ أدقّ الخوف من وجود إله) أنّ هذه المشكلة ليست حالة نادرة واستثنائيّة، وأنّها مسؤولة بقدرٍ عن العلمويّة والاختزاليّة في عصرنا. وواحدة من الاتجاهات التي تدعمها هي الإفراط (المُضحك) في استخدام علم الأحياء التطوّري لتفسير كلّ ما يتعلّق بالحياة البشريّة، بما في ذلك العقل».

ولا نريد هنا أن نعلّق كثيراً، ولكن تكفي الإشارة إلى أنّه قد تختبئ وراء تجربةٍ ما في العلم خلفية معرفية تفسّر الأمور وفقاً لها، فيُتوهّم أنّ العلم قال ذلك، والحال أنّ هذه الخلفية بحدّ ذاتها تحتاج إلى برهنة في رتبة سابقة، وسيأتي الكلام على ذلك بنحوٍ أكثر تفصيلاً.

التعسّف باسم العلم

يركّز «فيسر» في هذه النقطة على مبدأ في غاية الأهمية، وهو أنّ العلم ـونقصد حاصل جهود العلماءـ عندما يستبعد الغرض والمعنى والتصميم كسمات أساسيّة وجوهريّة للعالَم فإنّه لا يُناقش

مسألة علميّة إذ ليست هذه المسألة بحدّ ذاتها مسألة علميّة البتّة، بل هي مسألة فلسفيّة.

وبالتالي، فإنّ خرافة الحرب «بين العلم والدين» هي أسطورة في الواقع، يمكن أن نقول بتعبير «فيسر»: «إنّها الأسطورة التأسيسيّة للعلمانية الحديثة، مع أخذ «غاليليو ونيوتن» «دوريْ رومولوس» و«ريموس».

توضيح ذلك:

روى العلمانيّون العصريّون لأنفسهم وللآخرين قصة أنّ الجنس البشري، ولدهور لا تُعدّ ولا تُحصى، كان غارقاً في ظلام التعصّب الديني، والجهل، واللاعقلانيّة؛ ثمّ جاء العلم وفرض نفسه، ومنذ ذلك الحين ومسير التطوّر لا يلين، حيث ركل الآباء المؤسّسون للثورة العلميّة الكرة، وقام «داروين» بتسريعها إلى حدّ بعيد، والآن صار في متناول أيدينا قصّة كاملة للكون عُموماً وللطبيعة البشريّة خصوصاً، بأوصاف محض مادّيّة ـ وعلى وجه التحديد، دون أيّ إشارة إلى «الغرض والمعنى والتصميم» (وعهدة القصة المزعومة على الراوي، يعلّق فيسر).

يعتقد «فيسر» أنّ هذه القصة مثل معظم الأساطير التأسيسيّة، وأنّها أسطورة خلاصتها مزيج من التبسيط (الاختزال) المفرط، والمغالطات (الأكاذيب).

وأمّا لماذا هي أسطورة برأيه؟

يؤكّد «فيسر» على أنّ إقصاء الغرض والمعنى من المفهوم الحديث للكون الماديّ لم يكن «نتيجةً» لبحث علميّ أو «اكتشافاً» للعلم الحديث، إنّما هو تفسير فلسفيّ لنتائج العلوم الحديثة، والذي يدين إلى فلاسفة العلمانية العصريّة (نسبيّاً) السابقين أمثال «هوبز» و«هيوم» ـ بالإضافة إلى الفلاسفة غير الملحدين والمعادين للعقلانية الصحيحة، مثل «ديكارت» و«لوك» و«كنط» ـ أكثر ممّا يدين إلى كبار علماء القرون القليلة الماضية.

فالمسألة كلّها تابعة للفهم الفلسفي الذي يرتكز عليه العالِم وليست القضية قضية تناقض بين العلم والدين.

وإذا أردنا أن نضرب مثلاً لتوضيح فكرة «فيسر» ولتبسيطها أكثر:

عندما يقال أنّهم قد اكتشفوا أنّ الكون في مكانيْن مختلفيْن في وقت واحد ممكن ولا مانع منه، وأقلّه على مستوى المقياس الذرّي وما دونه، كما في حالة الإلكترون. فالعالم بالنسبة لهذه الأشياء المجهريّة خاضع لمجموعة من القوانين الفيزيائية الخاصة، الموسومة بعنوان ميكانيكا الكم، وهذه من المسائل الشائكة والتي كتبنا بحثاً تفصيليّاً حولها سيُنشر قريباً، هذا التفسير لم يأت من فراغ، فأنت عندما تُخضع شيئاً ما للتجربة وتطرح الاحتمالات لتفسير ما يحدث تأخذ بعين الاعتبار أن تطرح احتمالات ممكنة بحدّ ذاتها ويمكن أن تقع، فالكون في مكانيْن في لحظة واحدة مثلاً، أي بأن يكون الجسم ذا طبيعتيْن متنافرتيْن لا بد أن تكون ممكنة بذاتها، ومن الطبيعيّ أنّها مسألة ممكنة لأنّ «هيوم» ومن بعده

«كنط» ومن بعدهما من تبعهما، قالوا بأنّ كلّ ما يسمّى بالأوليات العقلية كاستحالة اجتماع النقيضيّن هي مسائل لا دليل على إطلاقها وشمولها لكلّ أنحاء الموجودات من خلال أطروحة كلّ واحد منهما، فمن الطبيعيّ أن يأتي شخصٌ في علمٍ بعد فترة ويأخذ هذا الكلام بعين الاعتبار وبخاصّة إذا كان الموضوع المبحوث عنه من شأنه أن يقع تحت عناوين تأويلية كثيرة، فيطرح من ضمن هذه الاحتمالات هذه المسألة بعد أن تمّ نسفُ استحالتِها، وبالتالي فالنقاش لم يعد بين العلم والدين بل رجع إلى الفلسفة، وكثيرون يغفلون عن هذه القضية، فكثيرٌ مما يُكتب قبله «أثبت العلم» راجعٌ في الحقيقة إلى خلاف جوهريّ في الفلسفة وتفسير الكون والأدوات المعرفية المستخدمة في ذلك.

ثم يعتبر «فيسر» هاهنا، بأنّ الوصف التامّ للكون والطبيعة البشريّة بدون الإشارة إلى أيّ غرض أو معنى أو تصميم ليس في متناول أيدينا ولن يكون أبداً، لسببٍ بسيط هو أنّ مثل هذا «الوصف» مستحيل من حيث المبدأ، والأمل في ذلك لا يقوم على أكثر من الخلط الذهنيّ ومعه التمنّي. ليس مسموحاً بعد الآن استبعاد الغرض والمعنى من الطبيعة ودون ذلك شيب الغراب (أو كما نقول في لغتنا دون ذلك خرطُ القتاد).

ربما ينصدم القارئ من غرابة هذا الكلام وعدم مألوفيّته ولكنّ الكاتب ينبّه بأنّه يعلم أنّ ما يقوله هو ادّعاءات كبيرة، ولكنّ تبريرها هو غرض الفصول التالية من الكتاب.

ويختم بالقول: «يكفينا هنا القول إنّ ما يُسمّى بـ «الحرب بين العلم والدين» هو في الحقيقة حرب بين نظرتيْن كونيّتيْن فلسفيّتيْن متنافستيْن، وليس البتّة هو في صميمه نزاعاً علميّاً-ثيولوجيّاً».

على الهامش، نستحضر نصّيْن مهمّيْن هنا يوضّحان الفكرة أكثر:

«ريتشارد ليفونتين»، بيولوجيّ مُلحد، كيف يصرّح عن خلّفيته المعرفية. يقول: [6]

> «لقد استخلص كلّ منّا ساغان وأنا، استنتاجات مختلفة من تجربتنا. فبالنسبة لي، كانت المواجهة بين الخلقيّة وعلم التطوّر مثالاً للاختلافات التاريخيّة والمحلّيّة (الإقليميّة) والطبقيّة في الثقافة، والتي لا يمكن فهمها إلّا في سياق التاريخ الاجتماعي الأميركي. بالنسبة لكارل (ساجان) كان صراعاً بين الجهل والمعرفة، على الرغم من أنّه ليس واضحاً لي أين ذهب بالمؤهّلات العلميّة التي يتمتّع بها خصومنا والتي لا شكّ فيها».

ويقول أيضاً في موضع آخر كلاماً لافتاً جدّاً ينبغي التوقف عنده مليّاً:

(6) Richard C. Lewontin, Billions and Billions of Demons, The New York Review of Books, January 9, 1997.

«ليس الأمر كما لو أنّ مناهج وأسس العلم تضطرّنا بطريقة ما إلى قبول تفسيرٍ ماديّ لعالم الظواهر، بل على العكس، إنّنا منقادون من قِبَل التزامنا القبليّ بالأسباب الماديّة إلى خلق أدوات للتحقيق ومجموعة من المفاهيم تؤدّيان إلى تفسيرات ماديّة، مهما كان مدى معارضتها للحسّ المشترك، ومهما كان مدى غموضها لدى غير المطّلعين (غير الخبراء). علاوة على ذلك، فإنّ تلك الماديّة هي مطلقة، لأنّنا لا نستطيع أن نسمح بـ (a divine foot in the door)»

والجملة الأخيرة هي عبارةٌ تُستخدم للدلالة على تقنيّة تلاعبيّة وصفها علماء النفس الاجتماعي، ولتوضيح المعنى الخطير الذي يقصده، نقول هذه التقنيّة تتضمّن وكمرحلة أولى أن يُعرض عليك سلعة أو منتج غير ضروري ولا تحتاجه فعلاً وفي الوقت ذاته يكون رخيصاً وليس باهض الثمن يعني إذا اقتنيته لن ينقص عليك شيئاً ولن يؤثّر بشكل سلبي معتدّ به، فتصير محلّ قبول لديك على الأغلب بدون نقاش لبساطتها، وهذه تحدث كثيراً في حياتنا، ومن ثمّ تليها مرحلة ثانية يُعرَض فيها ما هو غير ضروريّ ولكنّه أكثر تكلفة. فمن المرجّح أن يتمّ قبول هذا الأخير إذا كان قد سبقه قبول للأوّل، إذ سيتمّ خلق رابط بينهما لا سيّما إذا حاولنا تبرير الأوّل لأنّنا عملناه بشكل تلقائي فهذا التبرير يصيرُ سبباً لقبول الثاني ،

فنصنع بذلك لأنفسنا ما له أن يلعب دوراً بالإلزام فتصير مضطرّاً لقبول العرض الثاني. لأنّك برّرت الأول فإن لم تأخذ الثاني فكأنّك حطّمت عقلائية مبرّر الأوّل وجدوى فعلك الأوّلي.

وببساطة يقول، نحن لن نسمح حتى بتلك الخطوة البسيطة بالنسبة لقضية الإله كي لا تجرّنا إلى خطوات أكبر... فأخلصنا للمادّيّة المطلقة منذ البداية.

دين ضدّ الدين

فإذن، هذا التناقض المزعوم بين العلم والدين -من خلال رحلة «فيسر» المعرفية من الإلحاد إلى الإيمان- سببه خلفيّة مادّيّة تقف وراء شعار العلم، يقول: «فقط عندما يتمّ تفسير نتائج العلوم الحديثة بخلفيّة مادّيّة طبيعانيّة يمكن جعلها تبدو غير متوافقة مع المعتقد الديني التقليدي، وفقط عندما يتمّ أخذ افتراضات الرؤية المادّيّة الطبيعانيّة الحديثة كأمرٍ مسلّم به، وإهمال البدائل الفلسفية الكلاسيكيّة، يمكن جعل الحجج الفلسفيّة للنظرة الدينيّة التقليديّة (على سبيل المثال لوجود الله، خلود الروح، ومفهوم القانون الطبيعي للأخلاق) تبدو إشكاليّة وذلك من خلال تجاهل التحدّي الذي تطرحه النظرة الفلسفيّة الكلاسيكيّة للعالم، وتحريف أفكارها الرئيسة وحججها في المناسبات النادرة التي يتمّ اعتبارها فيها، والتعرّض لها».

وإثارة هذه النقطة تنفعنا في عدّة من أمور، منها أن نفكّك بين ما

هو تجريبيّ وما هو تفسيريّ، يعني أن نحلّل التفسير العلميّ، فهل هو وصف محايد؟ أم لا؟ فالأول قضية موضوعية يشترك كلّ الناس في ملاحظتها، والثاني عمليّة وصفية تحليلية مبنية على منظومة مفاهيمية مسبقة، فدمجهما معاً من خلال تسليط الثاني على الأوّل وتفسيره وفقاً لخلفية مسبقة يعني أنّ النتيجة التي توصّلنا إليها قائمة في فذلكتها النهائيّة على رؤية معرفية فلسفية، وكمثال بسيط على ذلك (شفرة أوكام أو نصل أوكام) فإذا كان عندنا عدة تفاسير لقضية واحدة فإنّه بموجب هذا القانون نأخذ بالتفسير الأبسط أي الذي يحتوي على حلقات توضيحية أقلّ من غيره، هذا القانون المستخدم في انتخاب التفسير ما هو الدليل على صحّته؟ وما الفرق بينه وبين الاختزال؟ هذه الأسئلة مشروعة وهي غير مبحوثة في الفيزياء بشكل مستقلّ مع أنّها مستعملة فيها، فهذا قانون معرفيّ وليس قانوناً تجريبيّاً.

ومنها، أن نميّز جيّداً الأدوات المعرفية التي من خلالها يتمّ مناقشة هذه الخلفيات الفلسفية المسبقة فإذا كانت مثل هذه النتائج المدّعى أنّها تخالف الدين مستندة إلى منظومة مادّيّة، فإنّ النقاش مع هذه المنظومة لا يكون في المختبر، بل في الصالون الفلسفي. لا كما يفعل بعضهم ويظنّ أنّ المشكلة جاءت من العلم نفسه فيطرح نفسه مُفنّداً للمقدّمات العلمية في نظرية ما، أو حقيقة علمية ما، فيورّط نفسه ويورّط الدين معه في قضية ليس من شأنه أن يتدخّل فيها، وخاصة أنّ التيار المادّيّ يعيش في البروباغندا التي يطلقها

(العلم ضدّ الدين) على أخطاء وهفوات هؤلاء البسطاء، وهذه ضريبة طبيعية جدّاً تلحق المجتمعات التي أهملت البحث العقلي الفلسفي واكتفت بالخطابة وببعض الجدل، فإنّها إذا صادفت منظومة مناقِضة لها تحار في فعلها ولا تدري ماذا تفعل، فتتخبّط في مسيرها الحواري وتخرج منها العجائب والغرائب.

ومنها أن نرتاح من ذلك الوسواس القهري الذي يعيشه بعضنا من مفردة (نقاش العلم) فنحن إنّما نناقش الخلفية الفلسفية للرؤية، ونحاكم النظّارات التي يُنظر من خلالها إلى الأشياء.

عندما لا يتعرّض الماديّ لا من قريب ولا من بعيد للخلفية التأويلية التي يستند إليها فإنّه يحتفظ في مقام الجدال بموقف السائل، بمعنى أنّه يكتفي بهذه الجملة: «العلم توصّل إلى كذا وكذا، والدين فيه ما هو خلاف ذلك، ولمّا كان الدين يقوم على الإيمان والشعور والعلم يقوم على التجربة والعقل، فإذن ما علينا سوى رمي الطرح الديني جانباً، فأنا العقلاني لا أحتاج إلى دليل على كلامي، بل الاستدلال من مهمّات الطرف الديني»، عندما لا يتعرّض الماديّ لخلفيّته الفلسفية فيسكت عنها كي لا يضطرّ للبرهنة عليها والدخول في المتاهات المعرفية، يقول «فيسر» حينئذٍ: «من المؤكّد أنّ علماء الطبيعة البارزين مثل الملحدين الجدد سوف «يفوزون» في النقاش العام مع نقّادهم الدينيّين التقليديّين في كلّ مرّة، مع أنّ الجمهور العام لا يدرك أنّ اللعبة يتمّ لعبها بنردٍ ميتافيزيقيّ فلسفيّ».

ومن جهة أخرى، فإنّ من طبيعة الجمهور وهم يستمعون إلى نقاش بين أي طرفين أنّهم يميلون إلى تصحيح ما يفهمونه أكثر وما يأنسون به بشكل آكد، وما هو مشهور ومعروف فإنّ هذه هي الطرق التي يصحّح بها الجمهور هذا الرأي ويغلّطون به الرأي الآخر، ومن الواضح جدّاً أنّ الجمهور لا يأنسون بالبحث المعرفيّ الفلسفي لأنّه مضافاً لكونه شديد الغموض وعلى خلاف الفهم العُرفي غير متداول وغير معتنى به، فالحلّ إنّما يكون ببسط هذه المباحث بلغة سهلة قابلة للنقل والانتقال.

ويكرّر «فيسر» مقولته، بأنّ رموز الإلحاد الجديد يتعاملون مع فكرهم كـ «ملّة» وديانة جديدة ونحن هنا لا نذمّ الدين بل نتماشى مع المصطلح الذي يستعملونه فالدين بما يفهمون هم من هذه العبارة أي ما يرادف الخرافة، هم أحقّ الناس بالاتّصاف بها.

ثم ينقل لنا «فيسر» مقطعاً لـ «توماس ناغل» من الكتاب المتقدّم له:

> «إذا ما اعتبرنا أنّ حقيقة العلمانية، ليست أكثر من موقف سلبي ضد الدين دون أي محتوى إيجابي، وأنّ أتباعها غالباً ما يلتزمون بالأفكار الساذجة التي تشبه بعض أشكال الفكر الديني الخرافي بل هي محل خلاف في العلمانية وليست أفكاراً رئيسة ومع ذلك يتبعونها، وأنّهم يتعاملون مع

الدين بطريقة جهل وتعصب ودوغمائية، فمن المعقول حينئذ نسبة هذا الشخص إلى الأفكار التي يدّعي أنّه عدوّ لها.»

وهذه ليست مبالغة، فكثيرون متعصّبون بالطبع سواء كانوا مع خطّ الدين أو ضدّ خط الدين، ولا مبالون بالتفكير فيجعلون رؤوسهم صناديق لتعبئة الأفكار بلا فحص مدى صلاحيّتها بالطبع سواء كانوا مع الدين أو ضدّه، فهذه طبائع بشرية راجعة إلى نفس الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن ديانته، فالبشر محكومون للإفراط والتفريط عندما تغيب الرويّة العقلية على المستوى العملي وجودة التمييز على المستوى النظري، غاية الأمر أنّهم يلوّنون هذه الرذائل بالعلم تارة وبالدين تارة أخرى، فيجلبون معهم طبائعهم هذه إلى حيث هم وإلى أيّ فكر انتموا.

الفصل الثّاني

عطايا اليونانيين

عطايا اليونانيين

من طاليس إلى سقراط

مثّل «طاليس» و«بيثاغورس» مقاربتيْن مختلفتيْن لاكتشاف المبادئ الكامنة وراء الكون، واللتيْن استمرّتا وتنافستا طوال تاريخ الفلسفة والعلوم الغربيّة: «طاليس»، كما يتضّح من تركيزه على الظواهر الملاحظة حسّيّاً كمفتاح للواقع أجمع، مال إلى التشديد على كون الحواس مصدراً لمعرفتنا.

وأمّا «بيثاغورس»، ونظراً لتركيزه على الرياضيّات والكيانات غير المحسوسة التي يبدو أنّها مجال دراسته، شدّد، بدلاً من ذلك، على الفكر أو العقل الخالص.

فبينما يفترض «طاليس» أساساً مادّيّاً للواقع، فإنّ «بيثاغورس» يفترض شيئاً غير مادّيّ.

اختلف فلاسفة ما قبل سقراط، ليس فقط حول ما إذا كان الحسّ أو العقل هو المصدر الأساس لمعرفتنا، ولكن أيضاً حول ما إذا كانت الوحدة والكينونة اللتيْن نلاحظهما في العالم، أو الكثرة والصيرورة اللتيْن نلاحظهما فيه أيضاً هو الأساس لهذا العالم.

فإذن هذه الجدلية المعرفية حول دور الحسّ ودور العقل من جهة، وبالتالي حول أساس رؤيتنا للعالم من جهة أخرى متفرّعة على الأولى كانت محطّ أنظار الفلاسفة منذ قديم الزمان.

نظريّةُ المُثل[٧]

ثم يشرح نظرية المُثل الأفلاطونية التي جمع فيها أفلاطون بين الصيرورة والثبات، حيث جعل ما هو ثابت في عالم وما هو متغيّر في عالم آخر، ففي الأوّل توجد المُثل والطبائع المجرّدة العارية عن التغيّر وراء هذا العالم الحسّي، وفي الثاني توجد الأفراد المتبدّلة أحوالها والخاضعة للحركة ونحن إنّما نتصل بكلا العالميْن، فليس هناك تناقضٍ حقيقي فكلّ واحد من أتباع الثبات وأتباع التغيّر ينظر من خلال زاويته ولو نظرنا من كلا الزاويتين تمكّنّا ـ بحسب أفلاطون ـ من الجمع بينهما. فالمحسوس مشهود لنا، وكذلك المُثل المجرّدة مشهودة لنا ولكن بطريقة مغايرة.

وقبل أن ينتقل إلى الحل الأرسطي لهذه الجدليّة، وكمقدّمة

(7) لهذه النظرية تأويلات كثيرة في الفلسفة عند المسلمين وهي محلّ خلاف كبير على مستوى تصوّرها ومعقوليّتها فرفضها ابن سينا، وأوّلها الفارابي ـ إن صحّت نسبة كتاب الجمع بين رأييْ الحكميْن للفارابي ـ والسهروردي وكذلك فعل الميرداماد وصدر المتألّهين واختلفوا في تأويلاتهم، وإن نسب بعضهم إلى أرسطو أنّه كان على مقالة أستاذه كما فعل في الأسفار معتمداً على كتاب أثولوجيا ولكنّ هذا الكتاب لأفلوطين وليس لأرسطو وأفلوطين هذا أستاذ فرفريوس.

لفهم هذا الحلّ الذي يتبنّاه «فيسر»، عرّض هنا بمدرستيّن حديثتيّن، الاسميّة والمفاهيميّة وكلاهما يُنكر الكلّيّات وحقائق ما فوق الحسّ ليتمكّن من خلال الإجابة عليهما من التصريح بوضوح بموقف «أرسطو».

الواقعيّة، الاسميّة والمفاهيميّة

دعونا نتدارس بإيجاز بعض الأسباب التي تبيّن لماذا لا مفرّ من الواقعيّة، بشكل أو بآخر، حتّى بالنسبة للعديد من المفكّرين الذين يميلون إلى رفضها؛ ولماذا بدت محاولات الفرار منها، والتي قام بها الفلاسفة الآخرون ـ أي الاسميّون والمفاهيميّون جوهريّاً غير حصينة، مهما ثابر (أو استمات) بعض في نضالهم هذا.

ومن أجل التبسيط، يذكر لنا بعض الحجج ويمكن للواقعيّين من المشارب الأخرى غير المشرب الأفلاطوني أن يقوموا بإجراء بعض التعديل المناسب عليها كما أشار «فيسر» نفسه، حتى تتناسق مع مشربهم، ويمكن أن يتم تثبيت الواقعيّة بطرق أخرى، فالمصنّف يتكلّم في هذه الحجج على غير مبناه، وعلى أي حال نسرد هذه الحجج التي ذكرها:

1. حجّةُ الواحد فوق الكثير

إنّ المثلّثيّة، الاحمرار، الإنسانية،... لا يمكنُ اختزالُها في أيّ مثلّث معيّن أو شيء أحمر معيّن أو إنسان معيّن، أو حتى إلى أيّ

مجموعة من المثلّثات المعيّنة أو مجموعة من الأشياء الحمراء المعيّنة أو مجموعة من البشر المعيّنين. إذ يمكن لأيّ من المثلّث المعيّن أو الشيء الأحمر المعيّن أو الإنسان المعيّن، أو حتى لأيّ مجموعة كاملة من هذه الأشياء المعيّنة، أن تخرج من الوجود، ومع ذلك يمكن القول إنّ المثلّثيّة، والاحمرار، والإنسانية لها أن تتعيّن من جديد. بل ويمكن لها أن تتعيّن حتّى مع عدم إدراك العقل البشري لهذه الحقيقة. ومن ثَمّ، فإنّ المثلّثيّة، والاحمرار، والإنسانية، وغير ذلك من الكلّيات الحقيقية ليست أشياء مادّيّة ولا مجموعات منها، وليس وجودها منوطاً بالعقول (الأذهان) البشرية.

فإذن الكلّي الذي يدركه الذهن هو أمر غير حسّيّ لأنّه روحُ المحسوس، فمعنى المثلّث أي الشّكل المؤلّف من ثلاثة أضلاع ليس مرهوناً بالحسّ لأنّ الحسّ لا يتسلّط على معنى المثلّث الكلّي بل على مثلّث ما، مثلّث متساوي الساقيّن ولونه أخضر مثلاً، وليس هذا الكلّي مفهوماً مخترعاً.

2. الحجّة من الهندسة

في الهندسة نتعامل مع خطوط مثالية، وزوايا مثالية، ودوائر مثالية، وما شابه ذلك، ونحن نكتشف حقائق موضوعية عنها.

وبما أنّ هذه الحقائق موضوعيّة ـلم نخترعها وإذا أردنا تغييرها لا يمكننا ذلكـ فهي ليست متوقّفة على عقولنا (أذهاننا). وبما أنّها حقائق ضرورية وغير قابلة للتغيير (على عكس الحقائق المرتبطة

بالأشياء المادّيّة من حيث هي كذلك)، وبما أنّه لا يوجد شيء مادي لديه مثالية الأشياء الهندسية، فإنّها كذلك ليست متوقّفة على العالم المادّيّ. ومن ثَمّ فهي حقائق حول عالم مجرّد، عالم ثالث ليس ذهنيّاً ولا خارجيّاً.

3. الحجّة من الرياضيّات

بشكل عام الحقائق الرياضية عُموماً ضرورية وغير قابلة للتغيير، في حين أنّ العالَم المادّيّ والعقل (الذهن) البشريّ طارئان (في وجودهما) ومتغيّران. هذه الحقائق كانت صحيحة قبل وجود العالم المادّيّ وعقولنا (أذهاننا) وستبقى صحيحة حتى لو خرجت الأخيرة من الوجود. من هنا فإنّ الأشياء التي تمثّلها هذه الحقائق ـكالأعداد وما شابهـ ليست مادّيّة أو ذهنية، بل مجردة. إضافةً إلى ذلك، فإنّ سلسلة الأعداد لانهائية، بينما هناك فقط عدد محدود من الأشياء في الخارج وفقط عدد محدود من الأفكار في أيّ ذهن بشريّ أو مجموعة من الأذهان البشرية. ومن ثَمّ لا يمكن إرجاع سلسلة الأعداد إلى أيّ شيء مادي أو ذهني.

4. الحجّة من طبيعة القضايا

لا يمكن إرجاع القضايا إلى أيّ شيء مادي أو ذهني. بالنسبة لبعض القضايا (كالقضايا الرياضية الصحيحة، مثلاً: $2 + 2 = 4$) هي بالضرورة صحيحة، وعليه ستبقى صحيحة حتى مع عدم وجود أيّ عالم مادي أو عقل (ذهن) إنساني. وبالنسبة لعديد من القضايا

الصحيحة عرضيّاً، فهي ستبقى صحيحة في حالات كالتالية: «لقد تمّ اغتيال قيصر في إديس مارس» ستبقى صحيحة حتّى لو خرج العالم بأسره وكلّ عقل (ذهن) بشريّ من الوجود غداً. حتى لو لم يكن العالم الماديّ ولا أيّ عقل (ذهن) بشري موجوداً في المقام الأول، فإنّ القضيّة: «لا يوجد عالم مادي ولا أيّ عقل (ذهن) بشري»، كانت ستكون صحيحة، وفي هذه الحالة لن تكون شيئاً ماديّاً أو ذهنيّاً. وهكذا دواليك.

5. الحجّة من العلم

إنّ القوانين والتصانيف العلميّة، كونها عامّة أو شاملة في تطبيقها، ترجع بالضرورة إلى كلّيات؛ والعلوم شأنها اكتشاف حقائق موضوعيّة ومستقلّة عن العقل (الذهن). ومن ثَمّ، فإنّ قبول نتائج العلم هو قبول بوجود كلّيّات مستقلّة عن العقل (الذهن). إنّ العلم يستخدم أيضاً الصيغ الرياضيّة، وبما أنّ الرياضيّات (كما هو مذكور أعلاه) تتعلّق بواقع من الكيانات المجرّدة، فإنّ قبول نتائج العلم يُلزمنا بالقبول بأنّ هناك هكذا أشياء مجرّدة.

هذه هي الحجج المباشرة للواقعية بحسب المشرب الأفلاطوني.

وهناك أيضاً حجج غير مباشرة، أي حجج على أنّ بدائل الواقعيّة أي الاسميّة لا يمكن أن تكون صحيحة، فتارةً نثبت الواقعيّة من هذه الحجج وأخرى نثبت الواقعيّة بإثبات فساد نقيضها وبإبطال صحّة ما ينافيها، وهي الاسميّة والمفاهيميّة.

فلنأخذ الاسميّة، فهي تنصّ على أنّه لا وجود لكلّيّات (سواء حقيقيّة أم انتزاعيّة) أو أعداد أو قضايا. فحيثما نعتبر وجود كلّيّات ومفاهيم مفارقة، يقول الاسميّ، ليس هناك سوى أسماء عامّة وكلمات نطبّقها على أشياء كثيرة.

من هنا، وعلى سبيل المثال، هناك مصطلح عامٌّ «أحمر»، والذي نطبّقه على أشياء متعدّدة، ولكن لا يوجد شيء اسمه «احمرار»، فـ «احمرار» هو اسمٌ فحسب.

ولكنّ هذا يثير سؤالاً: لماذا نطبّق مصطلح «أحمر» على الأشياء التي نطبّقه عليها دون غيرها؟ لماذا نطبّقه على القلم الأحمر والفستان الأحمر والقنينة الحمراء و... دون الحائط الأبيض مثلاً؟

ومن الصعب أن نجد جواباً مقنعاً عدا: «لأنّ لديها احمراراً مشتركاً».

أي لأنّ هذه المصاديق كلّها تشترك في معنى واحد وإنّما الاحمرار دالّ على ذلك المعنى، فهو ليس اسماً معلّقاً في الهواء ليس له معنى، فإذن هناك معنى عامّ وُضع له لفظ «احمرار» أو إنسان أو حيوان أو جسم أو مثلّث أو خطّ أو..

ما شأنه أن يعيدنا إلى الإقرار بوجود كلّيّات (حقيقيّة) في نهاية المطاف، وهي هذه المعاني العامّة.

قد يسعى الاسميّ إلى تجنّب هذا بالقول إنّ السبب وراء تسميتنا لأشياء مختلفة «حمراء»، هو أنّها تشبه بعضها، من دون أن يحدّد فيما هي متشابهة. أي بأن يقول بأنّ هذه القنينة تشبه ذلك القلم في

شيء ما، ومثل هكذا هروب هو أمر يصعب تجاهل عدم معقوليّته (عدم قابليّته للتصديق)، أليس جليّاً أنّها تشبه بعضها بعضاً فيما تعلّق باحمرارها؟

ولكن لنتنازل عن ذلك الآن ولنفرض أنّها تتشابه في شيء ما، سيبقى ثمّة إشكالات جوهريّة تتوجّه إلى هذا الهروب وهي:

أوّلاً: إشكال التسلسل المُحال

كما لاحظ «برتراند راسل»، أنّ «التشابه» الذي تحتكم الاسميّة إليه هو نفسه أحد الكلّيّات. فعلامة «قف» تشبه شاحنة الإطفاء، ولهذا نحن نطلق على كليْهما اسم «حمراء». العشب يشبه جلد «هالك» المدهش، وهذا هو السبب في أنّنا نطلق عليهما اسم «أخضر». وهلمّ جرا.

ما لدينا، إذن، هو نماذج متعدّدة لواحد من الكلّيات: «التشابه». والآن قد يسعى الاسميّ إلى تجنّب هذه النتيجة بالقول إنّنا فقط نطلق على كلّ هذه الأمثلة اسم «التشابه» لأنّها تشبه بعضها، دون تحديد فيما هي متشابهة. غير أنّ المشكلة ستعود إلى الظهور مرّة أخرى، ولكن هذه المرّة على مستوى أعلى. هذه الحالات المتشابهة المختلفة تشبه حالات التشابه المختلفة الأخرى، بحيث يكون لدينا تشابهاً برتبة أعلى، والذي سيكون بحدّ ذاته واحداً من الكلّيّات. وإذا حاول الاسميّ تجنّب هذا الكلّيّ من خلال تطبيق استراتيجيّته السابقة مرّة أخرى، فسيواجه المشكلة نفسها من جديد ولكن على مستوى أكثر علوّاً، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ثانياً: صيرورة الواحد كثيراً

إنّ الاسميّة تدّعي عدمَ وجود كلّيّات مثل الاحمرار، إنّما هناك مجرّد مصطلحات عامّة من مثل «أحمر». غير أنّ هذا الادّعاء يبدو ذاتيّ التناقض بوضوح، حيث إنّ مصطلح «أحمر» هو نفسه أحد الكلّيات.

وعلى كلّ حال، فأنت تعبّر (لفظاً) عن شيء تتصوّره فتقول «أحمر»، وأنا أعبّر عن شيء أتصوّره فأقول «أحمر»، سقراط يعبّر فيقول «أحمر»، وكلّها تعبيرات معيّنة واضحة لشيء واحد، وهذا الشيء الواحد الذي في ذهننا متقدّم رتبةً على التعبير عنه ألا وهو المعنى... فنحن إنّما نعبّر عن معنى واحد ونفس عملية التعبير التي قمنا بها ومارسناها إنّما هي استحضار لرمز هذا المعنى المدرَك.

ثمّ يقول الكاتب: إنّه ثمّة مبرّر وحيد لدى الاسميّة يجعل مقترحهم معقولاً للتهرّب من كون معنى واحد منطبقاً على أشياء كثيرة، للتهرّب من هذه النتيجة، قد يقول الاسميّ أنّك عندما تقول لفظة أحمر، وأقول أنا لفظة أحمر ويقول سقراط لفظة أحمر، فإنّنا في الحقيقة لسنا نعبّر عن المعنى نفسه بتاتًا، بل عن معانٍ تشبه بعضها بعضاً، فالشيء الذي في ذهنّي والذي عندما أدركته قلت «أحمر» هو شيء مغاير لما هو في ذهنك، غاية الأمر أنّه ثمّة شبه بينهما.[8]

---

(8) مع أنّ هذا يكفي، نحن يكفينا أنّها تحكي عن شيء ما، وليست فقط ألفاظاً بلا معان، فالمحكيّ شيء حقيقي، بل حتّى لو سلّمنا أنّ ما تحكيه عندي غير =

ويعقّب «فيسر» على هذا الكلام بقوله: بالطبع، سيكون هذا مجرّد حماقة صريحة ويائسة بما هو مثير للشفقة. إنّ ذلك يستلزم أن يكون التواصل مستحيلاً بين البشر في معاملاتهم اليومية، لأنّنا لن نستخدم الكلمات نفسها أبداً فما تقصده أنت هو شيء آخر تماماً غير ما أقصده أنا، (بل في الواقع، لن تستخدم نفس الكلمة أكثر من مرّة حتّى عندما تتحدّث إلى نفسك، ولكن فقط كلمات متشابهة) - في هكذا حالة، لماذا يتحدّث الاسميّ معنا؟ فأنت بماذا تريد أن تقنعني بالضبط؟ بأنّه لا واقعية سوى للأسماء. أي أسماء؟ فأنا لا أدرك نفس معنى اسم الذي تدركه.

على أنّ الاستعانة بفكرة «التشابه» من جديد من شأنه أن يفتح الباب مرّة أخرى إلى إشكال التسلسل المحال.

عُموماً، من المعروف أنّه يصعب جدّاً الدفاع عن الاسميّة بطريقة لا تستبطن التزاماً بكلّيّات أو أشياء مجرّدة أخرى، وفي هكذا حالة، فإنّ الرؤية تقوّض نفسها بنفسها.

ولهذه الأسباب، سعت المفاهيميّة في تجنّب الواقعيّة ليس عن طريق إنكار وجود الكلّيّات، بل فقط عن طريق إنكار وجودها خارج الذهن، فهناك شيء واحد في الذهن ولكنه اختراعيّ، إنّها محاولة وسطيّة بين الواقعيّة والاسميّة.

= ما تحكيه عندك فإنّ الاختلاف في صفات المحكيّ لا ينفي الحكاية وإن كانت الخصوصية في كلّ منهما تابعة لخصوصية في الحكاية كما لا يخفى.

ولكنّها تواجه أيضاً ما يُعتبر وعلى نطاق واسع، صعوبات لا يمكن التغلّب عليها:

المشكلة الأولى، وهي في الوقت نفسه حجّة لصالح الواقعية، الحجّة من موضوعيّة المفاهيم والمعرفة: أنت وأنا عندما نستوعب (نتقبّل) أيّ مفهوم -مفهوم الكلب، أو القول، أو الاحمرار، أو المفهوميّة نفسها من حيث هي كذلك- فكلّ منّا بصدد استيعاب المفهوم الواحد نفسه؛ وليس الأمر كما لو أنّك تقوم باستيعاب مفهومك الخاص للّون الأحمر وأنا أقوم باستيعاب مفهومي الخاصّ له، بحيث لا يوجد شيء مشترك بينهما.

وبالمثل، عندما ينظر كلّ واحد منّا في مختلف القضايا والحقائق، فنحن نقوم باستيعاب نفس القضايا والحقائق. لذا، وعلى سبيل المثال، عندما تفكّر أنت في نظريّة «بيثاغورس» وأفكّر أنا في نظريّة «بيثاغورس»، فإنّ كلّاً منّا يفكّر في الحقيقة الواحدة نفسها؛ لا أنّك تفكّر في نظريّة «بيثاغورس» الخاصّة بك وأنا أفكّر في تلك الخاصّة بي (أيّاً كان ما يعنيه ذلك). إذن، فالمفاهيم (وبالتالي الكلّيّات) والقضايا ليست محض ذهنيّة (توجد في الذهن فقط)، بنحوٍ من الذاتيّة، إنّما لها وجودها المستقلّ عن الذهن، بنحوٍ من الموضوعيّة. فعندما نقول في الذهن فهذا لا يعني أنّها اختراعية. وبهذه الحجّة تتعلّق حجّة أخرى هي التالية:

المشكلة الثانية، وهي أيضاً حجّة لصالح الواقعية، لنفترض،

كما تشير المفاهيميّة، أنّ الكلّيّات والقضايا لم تكن موضوعيّة، بل وُجدت فقط في أذهاننا. وعليه فسيكون التواصل بالنسبة لنا مستحيلاً. إذ كلّما قلتَ شيئاً ـ«الثلج أبيض» مثلاً ـ إذن ستكون المفاهيم والقضايا التي عبّرتَ عنها أشياء قد وُجدت في ذهنك الخاصّ فقط، وبالتالي لا يمكن الوصول إليها من قِبَل أيّ شخص آخر. ستكون فكرتك عن «الثلج» مختلفة تماماً عن فكرتي عن «الثلج»، وبما أنّ فكرتك لا سبيل إليها إلّا من قِبَلك وحدك، وفكرتي لا سبيل إليها إلّا من قِبَلي وحدي، فإنّنا لن نعني الشيء نفسه أبداً عندما نتحدّث عن الثلج، أو عن أيّ شيء آخر كذلك. غير أنّ هذا خلف: فنحن قادرون على التواصل واستيعاب نفس المفاهيم والقضايا. ومن ثَمّ، فإنّ هذه الأشياء ليست ذاتيّة أو متوقّفة في وجودها على الذهن، ولكنّها موضوعيّة، كما تقول الواقعيّة.

ولتعميق فكرة «فيسر» أكثر، نقول إنّ المناطقة التفتوا إلى وجود مفاهيم مخترعة ولا واقع لها خارج الذهن وميّزوها عن غيرها من المفاهيم، فعندما أرى كوب ماء هنا لونه أحمر، وكوب ماء هناك لونه أصفر، وكوب ماء هنالك لونه أخضر، فهذه المفاهيم كلّها قد جلبها لنا الحسّ، فهو ناقل الصور ومن خلاله نحكم على الأشياء المحسوسة، ثم نستخرج من هذه الأكواب كلّيّ الماء الذي ينطبق عليها جميعاً، ولنفرض أنّني أرى الماء للمرّة الأولى ولا أعرف لونه ولا يمكنني منطقيّاً أن أحكم على الشيء الذي أراه بأنّه كذا أكثر ممّا رأيته، فالاستناد بالحكم إلى الحسّ إنّما هو بحدود المحسوس، فلا

يمكنني أن أعرف ما هو اللون الأصلي للماء، هل له لون واحد أم له ألوان متعددة أم لا لون له أصلاً وإنّما اللون جاء بسبب خصوصية الكوب؟ ولكن بعد ذلك لا تبقى المعرفة حبيسة الحسّ، بل ترتقي إلى مرحلة التجربة حيث هناك يمكن أن أسأل هل اتصاف الماء بلون كذا هو اتّصاف ذاتي له في بعض الأكواب أم أنّه ثمّة شيء من خارجه قد انضمّ إليها وأكسبه مثل هذا الوصف، فكان سبباً له، فهنا عندي عدّة مفاهيم استعملتها:

الماء، السبب، الاتّصاف، فالأوّل مفهوم مستقلّ عن العقل نفسه ويحكي خصوصية وجودية معيّنة ولذلك لا يمكن أن أنتزع مفهوم الماء من الحجر مثلاً، وهذه هي المفاهيم الماهوية، والثاني أيضاً مفهوم مستقلّ عن العقل ولكنه لا يحكي خصوصية وجودية معيّنة فالنار سبب في الإحراق، والماء سبب في الارتواء، ويدي سبب في جلب الكتاب، فكلّ هذه الأمور (النار، الماء، يدي) على الرغم من الاختلافات بينها يُنتزع منها مفهوم السبب عندما نلاحظ أنّها تؤثّر في غيرها أثراً معيّناً، وهذه هي المفاهيم الفلسفية، وأمّا مفهوم الاتّصاف فهو مفهوم منتزع كالمفاهيم الأخرى ولكنه ليس صفةً واقعيّة في الأشياء، وإنّما انتزعناه من عمل الذهن وطريقته في تنظيم المفاهيم الأولى التي تحكي عن خصوصيات وجودية معيّنة، أو الثانية التي تحكي عن خصوصيات وجودية عامّة كالسبب والمسبَّب والواحد، فعندما أقيّد مجيء النهار بطلوع الشمس فإنّ مفهوم التقييد هذا ليس مفهوماً موجوداً في الشمس ولا في النهار

بل هو مفهوم انتزعته من ربط ذهنّي بينهما وهذا ما يسمّى عندهم بالمفاهيم المنطقيّة.

فعندما يُقال إنّ كل المفاهيم اختراعية، فهو ناشئ من عدم التمييز بين أنواع المفاهيم وأنحائها.

ميتافيزيقا «أرسطو»

يقول «فيسر» مصرّحاً بمشربه الواقعي:

(The Aristotle's version of realism)... is the most powerful and systematic realist metaphysics ever developed (even if it was Aristotle's medieval followers, rather than the man himself, who completed this development).

(إنّ نسخة «أرسطو» للواقعيّة) ... هي أقوى ما تمّ تشييده من ميتافيزيقا واقعيّة وأكثرها منهجيّة على الإطلاق (حتّى لو كان أتباع «أرسطو» في القرون الوسطى، وليس هو نفسه، مَن أكمل هذا البناء).

Abandoning Aristotelianism, as the founders of modern philosophy did, was the single greatest mistake ever made in the entire history of Western thought.

إنّ التخلّي عن الأرسطيّة، كما فعل مؤسّسو الفلسفة الحديثة، كان الخطأ الأكبر الوحيد الذي ارتكب في تاريخ الفكر الغربي بأكمله.

وهنا علينا بعد ذلك كلّه أن نسأل كيف جمع «أرسطو» بين التغيّر والثبات؟

يفيد «فيسر» بأنّ ردّ «أرسطو» على «بارمينيدس» أن لا يمكن لشيء أن يأتي لا من شيء هي قضية صحيحة، غير أنّ افتراض أنّ الـ «لا شيء» أو «عدم الوجود» هو الاحتمال الوحيد كمصدر للتغيّر ليس بصحيح، وبالتالي الذهاب نحو الثبات على إطلاقه غير تامّ.

ولنأخذ على سبيل المثال أيّ شيء من تجربتنا: كرة مطّاطيّة زرقاء مثلاً، ماذا يمكننا أن نقول في شأنها؟ حسناً، هناك الكيفيّات التي هي عليها فعليّاً: صلبة، مستديرة، زرقاء، تقفز... وإن شئت قل هي جوانب مختلفة من وجودها. وهناك صفات غير متوفّرة فيها: مربّعة وحمراء، على سبيل المثال؛ كما أنّها ليست كلباً، أو Buick Skylark, أو أيّ شيء آخر. (إنّ مربّعيّة الكرة، واحمرارها، وكلّبيّتها، وما إلى ذلك، بما أنّها غير موجودة، هي بالتالي أنواع مختلفة من «عدم الوجود»). ولكن إضافة إلى كلّ هذا، يمكننا تمييز كيفيّات مختلفة للكرة أن تكون عليها بالقوّة: حمراء (إذا طليْتها)، رخوة ولزجة (إذا قمت بإذابتها)، كرة أرضيّة مصغّرة (إذا رسمت قارّات صغيرة عليها)، وهكذا...

إذن، ليس الوجود وعدم الوجود هي العوامل الوحيدة ذات الصلة هنا؛ بل لدينا أيضاً قابليّات (قوى كامنة) متنوّعة للشيء فالقضية ليست قضية عدم ووجود.

إنّ التمييز بين الفعليّة والقوّة، إذن، هو المفتاح لفهم كيف يمكن للتغيّر أن يكون ممكناً، خلافاً لما يقوله «بارمينيدس»، يقول «بارمينيدس»: إذا قلنا أنّ كرة مطّاطيّة صلبة يمكن أن تصبح طريّة ولزجة، فإنّه من غير الممكن أن تكون اللزوجة الفعليّة بحدّ ذاتها هي التي تجعل من هذا ممكناً، لأنّها لم توجد بعد، والأمر نفسُه يُقال على اللزوجة غير الموجودة، لأنّ ما لا وجود له لا يمكنه أن يفسّر شيئاً؛ لذا، مرّة أخرى، لا يمكن للكرة أبداً أن تصبح لزجة، وبوجه عام فأيّ نوع من التغيير هو غير ممكن، وبغضّ النظر عمّا تخبرنا به حواسنا.

يردّ «أرسطو»: حتّى لو لم تكن اللزوجة بحدّ ذاتها قد وُجدت بعد في الكرة، فإنّها موجودة فيها بالقوّة، وهذا، مع بعض التأثير الخارجي الذي يفعّل هذه القوّة (على سبيل المثال الحرارة)، يكفي لإظهار كيف يمكن للتغيّر أنّ يحدث.

قد يخطر لك كون ذلك في «غاية الوضوح»، وأنت في ذلك محقّ. إذن فلماذا كلّ هذا الإسهاب؟ إليك أحد الأسباب: بمجرّد أن تفرّق بين الفعليّة والقوّة، فأنت على طريق رؤية أنّ الله موجود وأنّه يجب أن يكون موجوداً، وهنا يريد «فيسر» أن يحفّزنا على

فهم هذه النقطة من خلال ربطها بالثمرة والنتيجة، حيث أنشأ «أرسطو» هذا الاستنتاج بنفسه، لأسباب فصّلها بشكل مطوّل في حججه الشهيرة للمحرّك الذي لا يتحرّك (أو، كما قد نقول اليوم، المغيّر الذي لا يتغيّر). سننظر في نسخة الأكويني لهذه الحجّة في الفصل التالي.

غير أنّ تفريق «أرسطو» (بين القوّة والفعليّة) قد يكون أسيء فهمه. بادئ ذي بدء، قد يخطر لك، على الأقلّ إذا كنت فيلسوفاً تحليليّاً معاصراً، أنّ شيئاً ما هو «بالقوّة» يعني من الممكن أن يكون أيّ شيء... بحيث يصير تمييز «أرسطو» فاقداً للأهمية، فعلى سبيل المثال، قد يُقال من قِبَل هؤلاء الفلاسفة إنّنا نستطيع «تصوّر» «عالم محتمل» حيث يمكن للكرات المطّاطيّة أن ترتدّ من هنا وصولاً إلى القمر، أو حيث تتحرّك بنفسها وتتبع الناس المحيطين بها بشكل مهدّد، أو أيّ شيء من هذا القبيل. لذلك نقول:

أوّلاً: الأمور التي هي بالقوّة والتي تحدّث عنها «أرسطو» هي تلك التي تتجذّر في طبيعة الشيء حيثما يكون موجوداً بالفعل، وليست هي مجرّد الأمور التي تُحتمل أن تكون له أيّاً كانت، بمعنى أنّها ليست فذلكات تابعة لقدراتنا التخيّليّة، فعندما نصف شيئاً ما بأنّه ممكنُ الكذا، أي أنّه وبالنظر إلى ذاته ليس فيه موجب الاتصاف بكذا وليس فيه مانع عن الاتّصاف به، أي أنّه بحدّ ذاته فاقدٌ له وإنّما يتّصف به بالغير.

ومن ثَمّ، وبحسب المعنى الأرسطي لـ «ما بالقوّة»، ففي حين أنّ الكرة المطّاطيّة يمكنها أن تذوب بالقوّة، فإنّه لا يمكنها أن تحذو حذوَ أيّ شخص في محيطها بنفسها وتطارده مثلاً بالقوّة.

ثانياً: يرى «أرسطو» أنّه على الرغم من أنّ التمييز بين ما هو بالقوّة للشيء وما هو بالفعل هو المفتاح لفهم كيف يمكنه أنّ يتغيّر، غير أنّها ليست نهاية القصّة. فوجود مصدر خارجيّ للتغيير ضروريّ أيضاً. فلنأخذ مثلاً قوّة اللزوجة، فلأنّها بالقوّة فحسب، لا يمكنها أن تتفعّل من تلقاء نفسها؛ بل إنّما تتفعّل من خلال عامل خارجيّ كالحرارة مثلاً، ولنعتبر أيضاً أنّه لو تمكّن ما هو بالقوّة من تفعيل نفسه، فلا يمكنُ البتّةَ شرحُ سبب قيامه بذلك في زمان معيّن دون غيره من الأزمنة. فالكرة تذوب وتصبح لزجة عند تسخينها. لماذا أصبحت هذه اللزوجة التي بالقوّة فعليّة في هذا الزمان بالضبط؟ والإجابة على ذلك واضحة وهي أنّ الحرارة كانت ضروريّة لتفعيلها. فإذا كان من الممكن أن تكون قوّة اللزوجة قد جعلت نفسها فعليّة من تلقاء نفسها، فإنّه لا مانع من أن يكون قد حدث ذلك مسبقاً، لأنّ ما بالقوّة كان موجوداً مسبقاً.

وبعبارة أخرى، إذا كان الشيء فاقداً لوصفٍ ما بحسب ذاته، فإنّ معنى الكرة لا يستبطن اللزوجة فالكرة ليست سوى شكل هندسيّ تقبل أن تكون لزجة وتقبل أن تكون صلبة، فإنّ انضمام أحد الوصفيّن لهذا الشيء الفاقد بحسب ذاته لهما يعني أنّه قد تمّ لحوق هذا الوصف له من خارجه، فما دامت ذاته فاقدة لهذا الوصف فإنّه لا يمكن أن

تكون ذاته بما هي فاقدة لهذا الوصف اتصفت به من تلقائها[9].

لذلك، لا يمكن لأيّ قوّة تفعيل نفسها، وبهذا المعنى فأيّ شيء يتغيّر يستلزم شيئاً من خارجه لتغييره.

وهذا صحيح حتّى بالنسبة للحيوانات، التي تبدو للوهلة الأولى أنّها تغيّر نفسها؛ حيث إنّ ما لدينا هنا هو في الحقيقة جزء واحد فقط من الحيوان يتمّ تغييره بواسطة جزء آخر. فالكلب يتحرّك في الغرفة، ولكن فقط بقدر ما يتمّ تفعيل الحركة التي بالقوّة لساقيْ الكلب من خلال فعل العصبون الحركيّ، ويتمّ تفعيل ما بالقوّة للعصبون من خلال عصبونات أخرى، وهكذا دواليك.

وبالتالي فنحن أمام مبدأ «أرسطو» الكلاسيكي القائل: كلّ ما يتغيّر فإنّه يتغيّر بغيره، أو في صيغته الأكثر تقليديّة، كلّ ما يتحرّك، يتحرّك بآخر.[10]

ثالثاً: في حين أنّ الفعليّة والقوّة لا يمكن فهمهما بنحوٍ تامّ إلّا من خلال تعلّقهما ببعضهما بعضاً، فإنّهما غير متساوقتيْن، مع كون الفعليّة لها أولويّة ميتافيزيقيّة أو قل أسبقيّة ميتافيزيقيّة أوتقدّم ميتافيزيقي.

---

(9) وإن شكّك هيوم في ذلك، وسيأتي التعرّض لكلامه.

(10) عندما يتكلّم الأرسطيّون على «الحركة»، فإنّهم يقصدون «التغيّر» بشكل عام، وليس مجرّد حركة بمعنى الانتقال من مكان إلى آخر، وهو ما يعنيه الناس عادة بالكلمة هذه الأيّام (تعليق من إدوارد فسر).

فما بالقوّة هو دائماً بالقوّة لنوع معيّن من الفعليّة؛ فعلى سبيل المثال، أن يكون الشيء بالقوّة لزجاً هو مجرّد اتصافه بالقابليّة لأن يكون بالفعل كذلك. إضافة إلى ذلك، لا يمكن للقوّة أن توجد بمفردها، ولكن فقط بالاقتران مع الفعليّة، ومن ثَمّ، لا يوجد شيء مثل قوّة اللزوجة منفرداً، ولكن فقط في شيء مثل كرة مطّاطيّة فعليّة. فهو وصفٌ للشيء، فمن غير المنطقيّ أن نتكلّم على شيء كونه موجوداً ومحض قوّة معاً، دون أيّما فعليّة.

ولكن ليس من غير المنطقيّ أن نتكلّم على شيء ما كونه محض فعليّة، دون أيّما قوّة (في الواقع، بالنسبة لـ «أرسطو»، هناك مثل هذا الكائن الذي هو محض الفعلية، وبالتحديد هو الله).

ومن أجل أن نفهم الفعليّة والقوّة، نحن بحاجة إلى مقارنتهما؛ ففي العالم الخارجي أي خارج أذهاننا يمكن للفعليّة أن توجد بمفردها في حين أنّ القوّة لا يمكنها ذلك. وكما تنصّ أولى الأطروحات التومويّة : «إنّ القوّة والفعل يقسّمان الوجود بحيث إنّ كلّ موجود، إمّا أن يكون فعلاً محضاً وإمّا أن يكون بالضرورة يتألّف من قوّة وفعل كمبادئ أوّليّة (أساسيّة) وجوهريّة».

1- المادّة والصورة

إذا كان «بارمينيدس» مخطئاً في إنكار وجود التغيّر، كان «هرقليطس» مخطئاً أيضاً في الادّعاء بأنّ التغيّر هو كلّ ما هو موجود. بالنسبة لـ«أرسطو»، فإنّ الرؤية الصحيحة تقع في مكان ما بين أقصى

الطرفيْن. قد يبدو أنّ «أفلاطون» قد تعرّض لذلك مسبقاً، ولكن في الواقع، فإنّ «أفلاطون» احتضن كلا الطرفيْن، بدلاً من رفضهما. إذ إنّه يعترف لـ «بارمينيدس» في أنّ عالم الحواس لا يتوافق مع الواقع بالمعنى الحرفي، ولـ «هرقليطس» في أنّه خالٍ من الثبات. ربما قد خفّف من الأخطاء إلى حدّ ما، لكنّه لم يلغها.[11]

وفي قبال «بارمينيدس»، «هرقليطس»، و«أفلاطون»، يشدّد «أرسطو» على أنّ الحسّ المشترك صادق في إدراكه كون الأشياء العاديّة من التجربة اليوميّة ـ من طاولات وكراسي وصخور وأشجار وكلاب وقطط، وناس ـ فهذه كلّها أمور حقيقيّة نموذجيّاً. فهو يؤيّد «هرقليطس» في كون هذه الأشياء الحقيقيّة خاضعة للتغيّر؛ ويؤيّد «بارمينيدس» في كون ما هو حقيقيّ ليس يمكنه أن يتغيّر من تلقاء نفسه، ويؤيّد «أفلاطون»، في كون «المثال» هو المفتاح في فهم كيف أنّ شيئاً ثابتاً يُظهر أنواع التغيّر. فكرته الأساسيّة هي التالية: الأشياء العاديّة من تجربتنا هي مركّبات من قوّة وفعليّة غير قابلة للاختزال، من القابليّة للتغيّر وشيء ما ثابت خلال التغيّر.

(11) وهنا يستطرد الكاتب بتعليق طريف، فيقول (الليبراليّة مثل هذا: فهي تزعم أنّها تقدّم أرضيّة وسطيّة بين الفردانيّة الراديكاليّة والجماعيّة، غير أنّ ما تعطينا إيّاه حقّاً هو توليفة شيطانيّة بين الاثنين، أي إباحيّة مسيّرة بيروقراطيًّا. إنّ سياسة المحافظة التي ترى في العائلة (الأسرة) وليس الفرد أو المجتمع ككلّ، الوحدة الاجتماعيّة الأساسيّة، هي «الطريق الثالث» الصحيح. لكنّني أستطرد، وأخشى أن تكون مقارنة الأفلاطونيّة بالليبراليّة تؤدّي إلى تلويث سمعة الأفلاطونيّة).

تتكوّن الكرة المطّاطيّة الزرقاء من نوع معيّن من المادّة ـ المطّاط ـ وصورة معيّنة ـ صورة شيء أزرق، مستدير، يقفز. ليست المادّة في حدّ ذاتها هي الكرة؛ حيث يمكن للمطّاط أن يأخذ صورة ممحاة، أو حاجز باب، أو غير ذلك. وبالمثل ليست الصورة في حدّ ذاتها هي الكرة؛ إذ لا يمكن للزرقة، أو الاستدارة، أو حتّى الارتداد، بما هي صفات تجريدية أن ترتدّ في أسفل الرواق. بل إنّ الصورة والمادّة معاً يشكّلان الكرة ... وما يوجد أمامَك هو تمام الكرة نفسها والفصل بين المادّة والصورة ليس فصلاً خارجيّاً بل هو فصل في مقام التحليل العقليّ، وإلّا فهما معاً في الخارج.

فلنأخذ مثلاً كلّيّ الحيوان (أي الميزة التي تجعل من الحيوان حيواناً). كلّ فرد من أفراد الحيوان إمّا أن يكون مفكّراً (مثل أفراد الإنسان) أو غير مُفكّر (مثل أفراد الحيوان الأخرى). ولكن ماذا عن الحيوانية نفسها، والتي تُعتبر إحدى الكلّيات؟

نظراً لكون الحيوانية هو مفهوم كلّيّ، يجب أن تنطبق على كلّ من الحيوانات المُفكّرة وغير المُفكّرة، لكنّها لا يمكن أن تشمل في حدّ ذاتها كلْهما لأنّهما متناقضتيْن. فهي لا تستلزم أحدهما بالذات، ولكن لا يمكن لجوهر أو شيء متعيّن ألّا يكون لا مُفكّراً ولا غير مُفكّر؛ فأيّ شيء موجود لا بد من أن يكون أحد الاثنيْن.[12] ومن

(12) واجتماع كونه ولا كونه محالٌ، بل رفض استحالة هذا الاجتماع والقول بجوازه مبنيّ على أنّ لحظة الاجتماع تنافي عدم الاجتماع وتطردها، فهو تسليم بها من حيث تريد نفيها. وهذا هو معنى البديهيّ عند أرسطو أي كون الوضوح =

ثَمّ فلا يمكن القول بأنّ الحيوانيّة موجودة كجوهر أو شيء في حدّ ذاتها؛ هذا معناه أنّه لا يمكن القول بأنّها مثال أفلاطونيّ.

إذن، كيف توجد؟ في العالم الحقيقيّ الخارجيّ والمستقلّ عن الذهن لا توجد إلّا في الحيوانات الفعليّة، وهي دائماً مقيّدة بصورة مُلازمة إمّا بأنّها لمفكّر وإمّا بأنّها لغيره. فهناك حيوانيّة في سقراط، ولكنّها ملازمة لإنسانيّته. وهناك حيوانيّة في فيدو (وهو كلب إيطاليّ)، لكنّها ملازمة لكلّبيّته.

والحيوانيّة التي يتمّ اعتبارها كتجريد من هذه الأشياء، هي موجودة فقط في الذهن. الحواس تلاحظ هذا الإنسان (الفرد) أو ذاك، هذا الكلب (الفرد) أو ذاك؛ يزيل العقل القَسمات المتباينة لكلّ واحد ويعتبر الحيوانيّة منفردة، كإحدى الكلّيّات.

وهذا ليس بـ «اسميّة» حيث نلتزم بوجود كلّيّات، كما أنّه ليس بـ «مفاهيميّة»، حيث إنّه وفي الوقت الذي يُلتزم بكون الكلّيّات التي تمّ اعتبارها كتجريدات من المتباينات لا توجد إلّا في الذهن، فإنّه يُلتزم أيضاً بكونها موجودة في الأشياء نفسها خارج الذهن وأنّ الكلّيّات المجرّدة والموجودة في الذهن مستمدّة من اختباراتنا الحسّيّة لهذه الأشياء الموجودة الموضوعيّة،[13] بدلًا من كونها إبداعات ذهنيّة حرّة. لذلك يتمّ الحفاظ على الواقعيّة، ولكن بطريقة

= الذاتي في القضية بحيث يلزم من إنكاره الاعتراف به.

(13) وبكلمة واحدة، موجودة في الخارج بوجود أفرادها.

أكثر اتّزاناً وعمليّةً ممّا توفّره الأفلاطونيّة. يمكننا أن نتناول كعكتنا بيدنا وأن نأكلها أيضاً: هناك ماهيات لكنّ معرفتنا بها مستمدّة من الحواس، وترتكز على الأشياء العاديّة في تجربتنا، بما لا يتنافى مع الحسّ المشترك.

2- الأسباب الأربعة

«إذا كنت لا تفهم الأسباب الأربعة لـ «أرسطو»، فأجرؤ على القول أنّك لا تفهم أيّ شيء على الإطلاق».

ولكن، جميعنا يفهم أسباب «أرسطو» الأربعة، على الأقلّ بتلقائية. فلستَ بحاجة إلى درجة الدكتوراه لتفعل ذلك -«في الواقع كما هو الحال في العديد من المجالات الأخرى هذه الأيّام إنّ الدكتوراه من المرجّح أن تكون عقبة في طريق الفهم»- فما نحتاجه هو إلى حدّ ما حكاية واضحة منظّمة لما نعرفه جميعاً بوضوح، وتجنّب بعض الأخطاء الفلسفيّة الحديثة العميقة والشائعة والتي سنتباحثها في الفصول اللاحقة. «أرسطو» يمنحنا كليْهما.

فلنرجع إلى مثال الكرة المطّاطيّة ولنفترض أنّك لم ترَ واحدة من قبل، وتساءلت عمّا هي، فإنّ فحصاً سريعاً لها سيكشف لك أنّها مصنوعة من المطّاط، وأنّها كرويّة، صلبة، وتقفز.

ولكنّ ذلك لا يُعلِمك بكلّ ما تحتاج إلى معرفته عنها للحصول على شرح كامل، بما أنّ حقيقة الشيء هي مجموعُ أسبابه، أو قل هي ما به تكون هوية ذلك الشيء، فلك أن تسأل حينئذٍ: «من أين جاء

هذا الشيء؟»‏. إذا رأيت الكلمات «صُنع في البلد الفلاني» مطبوعة عليها، هذا سيُعلِمك، إذا لم يكن واضحاً مسبقاً، أنّها ليست بكائن طبيعيّ، بل هي مصنوعة في أحد المعامل. وحتى بعد ذلك، لا يزال لديك سؤال آخر، بل هو السؤال الأكثر أهميّة وهو: «ما الغرض وما الغاية منها؟»، الجواب على ذلك، بالطبع، هي أنّها لعبة للأطفال أُعدّت لغرض توفير التسلية مثلاً.

وهكذا لديك أسباب «أرسطو» الأربعة.

الأوّل هو ما يُسمى تقليديّاً السبب المادّيّ أو المواد الأساسية التي يتكوّن منها شيء ما، وفي هذه الحالة المطّاط.

ثمّ لدينا السبب الصوريّ، وهي الصورة أو التصميم أو القالب الذي تبديه المادة، والذي يتضمن في هذه الحالة ميّزات مثل الكرويّة، والصلابة، والارتداديّة. وكما ترون، فإنّ السببيْن المادّيّ والصوريّ لشيء ما هما مادتها وصورتها ليس غير، باعتبارهما بعض عناصر الشرح الكامل لها.

ومن بعد ذلك، لدينا السبب الفاعليّ، وهو الذي ينقل شيئاً ما إلى الكينونة، أو بشكل أكثر عُموميّة وتقنيّة، يفعّل ما بالقوّة لشيء ما؛ وفي هذه الحالة، سيكون السبب في المثال أفعال العمّال و/ أو الآلات في المعمل الذي صُنعت فيه الكرة، حيث قاموا بسبك المطّاط في كرة.

وأخيراً، لدينا السبب الغائيّ أو النهائيّ، وهي الغاية، أو الغرض

من شيء ما، وفي هذه الحالة توفير التسلية للأطفال مثلاً.

معاً توفّر هذه الأسباب شرحاً كاملاً لشيء ما. هذا لا يعني أنّه وفي سؤالك عن الكرة، على سبيل المثال، لن يكون لديك المزيد من الأسئلة. فقد تسأل «من أين يأتي المطّاط؟» أو «كيف يقومون بسبكه بشكل مثالي؟» أو «من الذي أنشأ المعمل ولماذا؟» لكنّ الإجابات ستكون دائماً مجرّد أمثلة إضافيّة على الأسباب المادّيّة، الصوريّة، الفاعليّة والغائيّة.

الأسباب الأربعة عامّة تماماً، وتنطبق على العالم الطبيعي وليس فقط على المصنوعات التي يعدّها البشر.

فلنأخذ مثلاً عضواً جسديّاً كالقلب، ومن أجل أن تفهم ما هو، أي حقيقته، عليك أن تعرف سببه المادّيّ، بمعنى أنّه مصنوع من نوع من الأنسجة العضليّة. ولكن هناك كثير من العضلات في الجسد وليست بقلوب، لذلك فأنت تحتاج لأن تعرف أكثر من ذلك. أنت تحتاج أيضاً إلى معرفة السبب الصوريّ، وبالتالي إلى أمور أخرى من قبيل أنّ الأنسجة العضليّة مرتّبة في صورة الأُذينيْن، البُطينيْن، ونحو ذلك. ثمّ هناك سبب فاعليّ، والذي سيكون في هذه الحالة العمليّات البيولوجيّة التي تحدّد أنّ بعض الخلايا الجنينيّة قد تتشكل في قلب بدلاً من كلْية أو دماغ مثلاً. وأخيراً، ومرّة أخرى الأهمّ من ذلك كلّه، هناك سببه الغائيّ، تحديداً فهو يقوم بوظيفة ضخّ الدم، أي أنّ منتهى عمله هو تحقيق هذه المهمّة.

وكما قلنا، الجميع يعرفون الأسباب الأربعة ضمنيّاً حتّى وإنْ كانوا لا يعرفونها بأسمائها هذه.

3- قانون السببيّة

يرى «فيسر» أنّ ما يُقال من أنّ مفهوم «أرسطو» عن السبب الفاعليّ هو أصل تمّت المحافظة عليه دون تغيير في الفلسفة الحديثة. غير أنّ هذا الأمر على حدّ تعبيره مبالغة في أحسن الأحوال، بل ومبالغة مضلّلة.

من المؤكّد أنّها ليست تكريماً لـ «أرسطو»، نظراً إلى مدى عمق وشيوع ما أصبح عليه مفهوم السبب والمسبَّب من مفهوم معضل وجداليّ على أيدي الفلاسفة المعاصرين والتي دائماً ما كانت غير مأمونة. وأحد الأسباب هو أنّه فكما أنّ السببيْن المادّيّ والصوريّ متشابكيْن بشكل عميق بحسب الاعتبار الأرسطي، كذلك هما السببيْن الفاعليّ والغائيّ. فأنت ببساطة لا يمكن أن تفهم بشكل صحيح أحدهما منفصلاً عن الآخر؛ ولهذا أصبح مفهوم السببيّة مشكلاً لدى المفكّرين المعاصرين، لأنّهم يرفضون مطلقاً وجود أيّ أسباب غائيّة أو هدفية.

وقد أدّى ذلك بهم إلى كلّ أنواع المعضلات والتناقضات، والتي أصبحت أكثر غرابة واستعصاءً على مدى قرون من التلبّس بها. ومع ذلك، فمع هذا النوع من الثقة القصوى جنباً إلى جنب مع الهوس، أو على الأقلّ السفاهة التي لا سبيل إلى إصلاحها، فإنّهم يرفضون

حتّى النظر في إمكانيّة أن يكون «أرسطو» في نهاية المطاف على حقّ فيما يتعلّق بالأسباب الغائيّة. وسيأتي بيان ذلك تفصيلاً.

يكفي أن نقول الآن أنّ فكرة «أرسطو» عن السبب الفاعليّ لا يسهل بحال التعرّف عليه في أيّ شيء تجده في كتابات الفيلسوف النموذجي المعاصر.

وهناك مؤشّر آخر لذلك، وهو أنّ «أرسطو» سيقف مندهشاً أمام النزعة الحديثة لمعالجة السبب والمسبَّب باعتبارهما في جوهرهما علاقة بين أحداث مرتّبة زمنيّاً. القصّة الاعتياديّة تُروى بما يشبه التالي: لنفترض أنّه يتمّ إلقاء حجر باتّجاه نافذة، هذا أحد الأحداث. فلنفترض الآن أنّ النافذة تتحطّم، هذا حدث آخر.

من الواضح أنّ الحدث الأوّل كان قبل الحدث الثاني.

ونرغب أيضاً في أن نقول (أو نحن مطمئنّون للقول) إنّ الحدث الأوّل سبّب الحدث الثاني.

ولكن لماذا نقول هذا؟

إنّ العديد من الأحداث ليست ناجمة عمّا تبعته من أحداث.

فلماذا نعتقد أنّ الأمور اختلفت في هذه الحالة؟ بعد كلّ ذلك، وحتّى في هذه الحالة، يمكن على الأقلّ «تخيّل» أنّ الحدث الأوّل يمكن أن يحدث دون الثاني. من الممكن، من الناحية النظريّة، أن يكون إلقاء الحجر متبوعاً بتلاشي الحجر في الهواء، أو تحوّله إلى أرنب أو إلى لوح Snickers .

من الناحية المنطقيّة، فإنّ الأحداث حرّة ومستقلّة، دون ترابط ضروريّ بينها. لذلك ربّما تكون حقيقة أنّها «ملتصقة باستمرار» في تجربتنا وفي حياتنا هي التي تقودنا إلى الاعتقاد بوجود مثل هذا الارتباط. ربّما تكون الضرورة فينا وليس في العالم الموضوعي؛ وهذا يعني أنّه ربّما لا يوجد أيّ ارتباط موضوعيّ على الإطلاق بين الحجر الذي يتمّ رميه والنافذة التي تتحطّم، هي الطريقة التي اتّفق أن تُبرمَج عقولنا عليها ما جعلنا نعتقد أنّ هناك ارتباطاً.

فربّما يكون «السبب والمسبَّب» مجرّد مسألة وجود علاقات منتظمة أو «شبيهة بالقانون» بين الأحداث، ويجب على العلوم أن لا تحاول أكثر في اكتشاف هذه العلاقات.

من المحتمل أن يكون ردّ فعل «أرسطو» على كلّ هذا مثل ردّ فعل رجل الكهف في إحدى إعلانات شركة GEICO التجاريّة لتأمين السيّارات: «نعم، لدي ردّ... آه، ماذا ؟!».

إنّ طريقة طرح مشكلة السبب والمسبَّب كما تمّ عرضها للتوّ، وبعض العبارات المستخدمة في القيام بذلك، تدين بالكثير للفيلسوف الاسكتلندي «ديفيد هيوم» (1711-1776) - وهو بطل كبير «للملحدين الجدد» والعلمانيّين بشكل عامّ، ولا داعي للقول - وكان الفلاسفة يتأوّهون فيقولون «الآه» و«الأوه» ويتعجّبون من اكتشافه لهذه المشكلة منذ ذلك الحين.

لا شكّ أنّهم يعتبرونها إصلاحاً لأيّ شيء كان ليقوله «أرسطو».

وعلى حدّ تعبير «لويد بينتسن»: لقد قرأت «أرسطو»؛ «أرسطو» هو بطل لي؛ ويا مستر «هيوم»، سير، أنت لست «أرسطو».

في الواقع، معضلة «هيوم» المفترض كونها ثقيلة، هي، كما سنرى، مجرّد واحدة من العديد من المشاكل التقليديّة للفلسفة والتي نشأت فقط، وفقط بسبب التخلّي عن الأرسطيّة. إنّها تشير إلى انخفاض حادّ في الفهم الفلسفي، وليس تقدّماً. على وجه الخصوص، وخلافاً للصورة الذاتيّة للمروّجين (للباعة المتجولّين) لها، فإنّها تبدي سقطة مروعة للأمانة والدقّة في التحليل والاحتجاج.

لنفترض أنّك سألت عمّك أو أيّ شخص: ما الذي تسبّب في كسر النافذة ـ ما لم يكن فيلسوفاً ـ ربّما سيقول: «إنّ الحجر هو من فعل ذلك» ـ الحجر، وليس «حدث إلقاء الحجر».

وبعبارة أخرى، وبالنسبة إلى الحسّ المشترك، فإنّ الأشياء في نهاية المطاف هي الأسباب، لا الأحداث. «أرسطو» سوف يوافق على ذلك. كما أنّه سيقول إنّ السبب الفاعليّ المباشر للمسبَّب، والأقرب في المسؤوليّة عنه، هو متزامن معه، وليس متقدّماً عليه زماناً.[14] في حالة النافذة المحطّمة، فإنّ المرحلة الأساسيّة في السلسلة السببيّة ستكون شيئاً من قبيل ضغط الحجر على الزجاج فانهيار الزجاج. هذان الحدثان متزامنان أي لا يوجد سبق ولحوق

(14) خلافاً لهيوم ومن بعده كنط وإن كانت تخريجة كنط للسببيّة راجع إلى دخالة الزمان بوصفه حالاً من أحوال العيان الداخلي وهو أمر متلاحق.

زمانيّ بينهما، بل قد يقول «أرسطو» أنّ ضغط الحجر على الزجاج وانهيار الزجاج هما في الواقع الحدث نفسه، باعتباره ضمن توصيفات مختلفة.

إلى حدّ الآن، فإنّ التحليل لأيّ حدث يسوّيه بالنتيجة -بالنسبة لـ «أرسطو»- إلى سلسلة من الأسباب المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه الطريقة حصراً. وبالتالي ليس هناك مجال لمشكلة «هيوم» حتّى لأن تُطرح.

إنّ هذا يغيب عن «هيوم» وأتباعه، لأنّ تحليلهم يبقى عند مستوى مفرط من التهاون - مرّة أخرى، متكلّمين بعفويّة كما يفعلون في «حدث إلقاء الحجر» متبوعاً بـ«حدث تحطيم النافذة»، متجاهلين جميع الدقائق التفصيليّة الكامنة في هذا التسلسل[15]. وسيأتي التوضيح أكثر.

ومن المهمّ أيضاً للحجج على وجود الله، كما سنرى، مبدأ أرسطيّ آخر يتعلّق بالسبب الفاعليّ، وهو أنّ المسبَّب يجب أن يكون متضمَّناً بمعنى ما في السبب أيضاً[16].

والفكرة الأساس هي أنّ السبب لا يمكن أن يعطي مسبّبه ما ليس

---

(15) كان لدى هيوم سبب في التورّط في مثل هذا التهاون، ألا وهي نظريّته التجريبيّة للمعرفة، ولكنّ احتكامه لها في دفاعه هو محاولة تبرير التهاون من خلال ما هو أكثر تهاوناً. (فيسر)

(16) يشرح قانون السنخية بمثال عرفّي.

له إعطاؤه، ويمكن توضيح ذلك بمثال بسيط، افترض أنّك عبرت من جانب نقعة ماء بالقرب من حنفيّة (الصنبور)، سوف تستنتج بطبيعة الحال أنّ النقعة كانت مُسبَّبة عن الحنفيّة، إمّا لأنّ أحدهم قام بفتحها أو بسبب تسرّبها، المسبَّب وهو نقعة من الماء، والسبب وهو شيء قادر تماماً على إنتاج هذه النقعة، بحيث إنّه يحوي الماء من الأساس. لكن لنفترض الآن أنّك تصادف بدلاً من ذلك بقعة من سائل أحمر داكن كثيف ودَبِق، بالقرب من الحنفيّة نفسها. في هذه الحالة، لن تستنتج أنّ الحنفيّة هي السبب، على الأقلّ ليس بحدّ ذاتها.

ذلك لأنّه لا يوجد شيء في الحنفيّة وحدها يمكنه إنتاج هذا الأثر بالتحديد، أو على الأقلّ كلّ سمة من سماته. يمكن للحنفيّة أن تنتج نقعة من السائل، صحيح، وربّما نقعة من سائل بالكاد يكون أحمر حال وجود صدأ في تمديداتها، ولكن لا نقعة من سائل أحمر داكن كثيف ودَبِق على وجه التحديد. من المحتمل أن تنتهي إلى الاستنتاج بأنّ شخصاً ما قد أراق علبة من الصودا بالقرب من الحنفيّة، أو ربّما أنّ شخصاً ما كان ينزف بشدّة بالقرب منها، وحتى لو تمّ استبعاد هذه الاحتمالات وكان لديك دليل على أنّ النقعة جاءت من الحنفيّة في النهاية، سوف تستنتج أنّه وبطريقة ما قد تمّ وضع مثل هذا السائل الأحمر الكثيف (دمّ، صودا، أو أيّاً ما كان) في تمديدات الماء، أو أنّه إذا لم يكن قد حدث ذلك، فلا بد من وجود شيء ما على الأرض ولمّا امتزج مع ماء الحنفيّة نتج كيميائيّاً هذا السائل الأحمر الكثيف.

وما لن تعتبره بجدّيّة هو أنّ ماء الحنفيّة العاديّ وحده هو الذي أنتج النقعة الحمراء. لأنّه لا يوجد شيء في الماء بحدّ ذاته يمكن أن ينتج الاحمرار أو الكثافة أو الدَبَق للنقعة؛ لا بدّ من أن يكون هناك شيء ما بالإضافة إلى الماء لينتج هذا المسبَّب.

كما يوضح هذا المثال، قد يكون المُسبَّب «متضَمَّناً» في السبب بطرق مختلفة. فيمكن أن يكون السبب هو بنفسه أحمر اللون، كالدم أو صودا الكرز، ولكن يمكن أيضاً أن لا يكون بحدّ ذاته أحمر اللون، ولكن كان لديه القدرة على توليد الاحمرار في المسبَّب؛ وعلى سبيل المثال، عندما لا يكون الماء أحمر اللون، ولا بعض المواد الكيميائيّة على الأرض (مثلاً قرص مطحون من مشروب «Fizzy»)، غير أنّ الجمع بينهما يؤدّي إلى إنتاج سائل أحمر كثيف.

هذا هو نموذج آخر من الحسّ المشترك والذي يشكّك فيه أتباع «هيوم» وغيرهم من فلاسفة الحداثة. ولنفس الأسباب الساذجة هم يذهبون إلى الاعتقاد بأنّه من الممكن أن يتحوّل حجر ما مُلقى نحو نافذة ما، إلى أرنب بدلاً من كسر النافذة. كذلك يُقترح أحياناً أنّ المبدأ محلّ الدراسة يدحضه التطوّر، لأنّه إذا كانت أشكال الحياة الأبسط ينشأ عنها أشكالٌ أكثر تعقيدًا، فعندئذ يُدّعى، أنّها تنتج في آثارها شيئاً ليس لها إعطاؤه.

في الواقع، لا يفيد التطوّر شيئاً يدحض هذا المبدأ، وهو يعتمد على نفس طريقة التفكير الضبابيّة الكامنة وراء شكوك «هيوم» حول

السببيّة بشكل عام. كلّ نوع هو في الأساس مجرد اختلاف من نفس المادّة الجينيّة الأساسيّة التي كانت موجودة لبلايين السنين من لحظة بداية الحياة. في القصّة الداروينيّة، ينشأ اختلاف جديد عند حدوث طفرة في البنية الجينيّة الموجودة والتي تنتج طابعاً يتّفق أن يكون مؤاتياً في ظروف معيّنة في بيئة كائن ما. قد تكون الطفرة بدورها ناتجة عن خطأ في النسخ أثناء عمليّة تضاعف الـ DNA أو بعض العوامل الخارجيّة مثل الإشعاعات أو التضرّرات الكيميائيّة. وعليه، وكما أنّ الماء وعامل كيميائيّ معيّن يكفيان معاً لإنتاج البقعة الحمراء حتّى لو لم يكن الماء في حدّ ذاته كذلك، فإنّ المادّة الجينيّة الموجودة، والطفرة، والظروف البيئيّة معاً كذلك تولّد اختلافاً بيولوجيّاً جديداً، على الرغم من أنّ أيّاً من هذه العوامل في حدّ ذاته لن يكون كافياً للقيام بذلك. وبالتالي، لا يشكل التطوّر تحدّياً للمبدأ القائل بأنّ السبب يجب أن يتضمّن كلّ ميزة من مسبَّبه.

إنّ «أرسطو» يعتبر السببيّة الغائيّة ـ موجهيّة الهدف، الغرضيّة، مصوّبيّة شيء ما اتّجاه نهاية تتجاوزه في حدّ ذاته ـ أمراً يتجاوز عالم ما يصنعه البشر، بل هو أمر يعمّ العالم الطبيعي، كما تقدّم من مثال وظائف الأعضاء الجسديّة، وهي من أكثر الأمثلة وضوحاً وجاذبيّة. لكنّ «أرسطو» يرى أنّ السببيّة الغائيّة أو موجّهيّة الهدف توجد في جميع أنحاء الطبيعة غير العضويّة كذلك. القمر موجّه نحو الدوران حول الأرض، كنوع من الهدف والغاية والمنتهى. والنار موجّهة نحو إنتاج الحرارة تحديدًا، بدلاً من التبريد. الماء موجّه نحو

التبخّر، ثمّ التكثّف، ثم الترسّب، ثم التراكم، ثم التبخّر مرّة أخرى، بطريقة دوريّة، وهكذا...

معظم الناس، بما في ذلك العديد من الفلاسفة المعاصرين، يفهمون ما يعنيه «أرسطو» بهذا الكلام بطريقة غير صحيحة.

يفترضون أحياناً، على سبيل المثال، أنّه يدّعي أمراً غير معقول إلى حدّ بعيد، بأنّ القمر يحاول عن وعي التجوّل حول الشمس، أو أنّ النار تريد إنتاج الحرارة. (يستتبع ذلك سخرية وضحك، ثمّ يعود الجميع إلىٰ مدح «هيوم» لمقترحه مفترضين كونه أكثر اتّزاناً، وهو أنّنا نستطيع تخيّل تلاشي الحجر في الهواء بعد رميه أو تحوّله إلى حبّة مكدوس فنقول إنّه من الممكن لا ضرورة بين المسبَّب والسبب). لكنّ «أرسطو» لم يقل أو يفكّر في أيّ شيء من هذا القبيل. في الواقع، يكمن وجهة نظره في وجود نوعٍ من موجهيّة الهدف بمعزل عن الوعي وعمليّات التفكير.

بالنسبة لـ «أرسطو»، فإنّ عمليّات التفكير الواعية هي في الحقيقة حالة خاصّة من ظِاهرة موجّهيّة الهدف أو السببيّة الغائيّة الطبيعيّة الأكثر عُموميّة، والتي توجد في العالم الطبيعي بطريقة يتمّ فصلها في الغالب عن أيّ عقل أو ذكاء واعٍ...

يهتم «فيسر» بإبراز الأسباب الغائيّة والموجّهية باعتبارها «ذات أهميّة قصوى» لعدّة مبررات كما سنلاحظ فيما بعد، ومنها هو مكانتها الجوهريّة البارزة من بين الأسباب الأربعة، فالسبب المادّيّ

لشيء ما تكمن وراء قابليّته إلى التغيّر؛ لكنّ ما بالقوّة، كما رأينا، هو دوماً بالقوّة لفعليّة ما، أو موجَّ السببيّة ه نحوها. ومن ثَمّ، فإنّ السببيّة الغائيّة تكمن وراء تمام القوّة وبالتالي تمام المادّيّة. السبب الغائيّ لشيء ما هو أيضاً الجانب المركزي من سببه الصوريّ؛ فهو يحدّد السبب الصوريّ. هذا لأنّه عندما يكون لشيء ما نهاية معيّنة أو علّة غائيّة، عندها فقط، يكون له الصورة التي لديه ـ وبالتالي القلوب لديها بُطيْنات، وأُذيْنات، وما شابه ذلك تحديداً لأنّ لديها وظيفة ضخّ الدم، والكرة مطّاطيّة تقفز لأنّها مُصمَّمة لغرض لهو الأطفال بها ولعبهم بنحوٍ مسلٍّ.

ولهذا قلنا سابقاً: إنّ هوية الشيء حاصل مجموع أسبابه (المادّيّة والصوريّة والفاعليّة والغائيّة).

الفصل الثالث

الوصول إلى الفلسفة القروسطية

الوصول إلى الفلسفة القروسطية

ما لم يقله الأكويني

لكي تفهم حجج «توما الأكويني» على وجود الله، عليك أوّلاً أن تفهم ما هي المشكلة في الطريقة التي يقرؤها بها ماديّ النزعة مثل «دوكينز»، أو بالأحرى يسيء قراءتها بها. مثل العديد من الذين ليسوا على دراية بالأنساق الفلسفيّة للحجج، يفترض «دوكينز» أنّ «الأكويني» ينخرط في نوع من التنظير التجريبي، بمعنى أنّه يطرح «وجود الله» كـ«فرضيّة» من شأنها أن «تشرح» أجزاء معيّنة من «البيانات»، وهذا النوع من التفكير اليومي هو «احتماليّ» بطبيعته، وبالتالي هو دائماً وعلى الأقلّ لا يخلو من تردّد، وبناءً على هذا النوع من التفكير فإنّ ترجيح إحدى الفرضيّات على غيرها يعتمد على اعتبارات من مثل ما إذا كانت تنتهك مبدأ «نصل أو شفرة أوكام» من خلال افتراض المزيد من الكيانات أو الهيئات أكثر من الضرورة، في سبيل أن تنهض بالدليل، ومثل ما إذا كانت تتناغم مع فرضيّات أخرى لدينا مسّوغ مستقلّ في أنّها وعلى الأرجح صحيحة، ونحو ذلك.

عندما تُفهم في هكذا سياق، فإنّ الحجج على وجود الله حتماً ستبدو مثل ما يُسمّى بحجج «إله الفجوات»: «هنا شيء لم يفسّره العلم بعد؛ فعلى الأرجح أنّ وجود الله يفسّره».

لكنّ «الأكويني» لا يبيّن مطالبه على طريقة «إله الفجوات» العرجاء، وكذلك لا يفعل أيّ من عظماء اللاهوتيّين الفلاسفة، (أرسطو، موسى بن ميمون، دونس سكوتوس، ليبنيز، وآخرون).

نعم، إنّ بعض اللاهوتيّين يقيمون أدلّتهم بتلك الطريقة: «بالي» قد فعل ذلك، كما أنّ منظّري «التصميم الذكيّ» المتأثرين به يفعلون ذلك... ولكن لماذا يركّز الملحدون على «بالي» لهذه الدرجة، إلّا أن يكون بالتحديد هدفاً سهلاً: فلو لم يكن موجوداً، كان على الملحدين أن يخترعوه، أو يجدوا رجلاً وهميّاً آخر ليغلبوه...

ولتوضيح مراد «فيسر» أكثر، نستعرض استدلال «بالي»:

يقول: فلنفترض أنّ قدمي ركلت حجراً أثناء مروري بأرض قاحلة، فسُئلتُ: كيف أتى الحجر إلى هنا؟ يمكن الإجابة بأنّ الحجر كان هنا منذ القِدم. ولن يكون من السهل إظهار عدم منطقيّة هذه الإجابة، ولكن فلنفترض أنّني وجدت ساعة على الأرض، فسئلتُ: كيف أتت الساعة إلى هنا؟ سيكون من الصعب أن أجيب بنفس الإجابة السابقة، أي بأنّ الساعة هنا منذ القدم... فوجود الساعة يستلزم وجود صانع الساعة، فلا بدّ من أنّها وُجِدت في زمان ما، وفي مكان ما، وهناك صانع أو صنّاع، قاموا بصناعتها لغرض

معيّن، فهموا تركيبها، وأعدّوها للاستفادة منها... كلّ مؤشّرات الصنع، وكلّ مظاهر التصميم التي توجد في الساعة، توجد في عالم الطبيعة؛ مع الاختلاف والأولويّة للطبيعة، كونها أكبر، وذلك إلى درجة تفوق الحوسبة كلّها.

غير أنّ حجّة «بالي» قد يُشكل عليها منطقيّاً فكون شيئيْن يتشاركان في خاصّيّة معيّنة (التعقيد) لا يستلزم أن يتشاركا في جميع الخصائص، على أنّ العلم بنفسه لا ينهض في تفسير التعقيد طبيعيّاً كما سيشير «فيسر» إلى هذه النقطة.

والمهمّ، أنّ حجج «الأكويني»، مثل حجج «أفلاطون» و«أرسطو»، ذات طبيعة فلسفية لا علميّة. وعلى عكس الاستخدام المشترك والمشوّش للذهن لكلمة «علميّ» كما لو كانت مرادفة لـ«عقلانيّ»، فهذا لا يعني أنّها ليست حججاً عقلانيّة؛ بل هي نوع من الحجج العقلانيّة المختلف بطبيعته عن الحجّة العلميّة (أي إذا كنّا نعني بكلمة «العلم» علماً تجريبيّاً حديثاً ـ فقد استخدم «أرسطو» وخلفاؤه هذا المصطلح بمعنى أوسع، بما يتضمّن الميتافيزيقا ثم جاءت الفلسفات من بعده لتخرج الفلسفة عن العلم). إنّ هذه الحجج شبيهة بالحجج الهندسيّة.

نعم، هي تشبه الحجج الهندسيّة في كونها من نمط «إمّا كلّ شيء وإمّا لا شيء»، غير أنّها تختلف عنها في كونها تتخذ مبادئ (اختباريّة)، بدلاً من التجريديّات الخالصة، كنقطة انطلاق لها.

فالحجج العلميّة تنطلق من مبادئ تجريبيّة وتستخلص فقط استنتاجات احتماليّة. الحجج الرياضيّة تنطلق من مبادئ مفاهيميّة بحتة وتستخلص نتائج ضروريّة.

أمّا الحجج الفلسفيّة من النوع الأكويني- الأرسطي فتُعنى بعناصر متداخلة من كلا هذيْن النموذجيْن الآخريْن من التفكير: فهي تتّخذ نقاط انطلاق بيّنة، رغم كونها تجريبيّة، وتحاول أن تبيّن من خلال نقاط الانطلاق هذه، وإلى جانب بعض المبادئ المفاهيميّة، بعض الاستنتاجات الميتافيزيقيّة التي تتبعها بالضرورة. ونقاط الانطلاق التجريبيّة هذه دائماً عامّة بحيث لا يكون هناك شكّ جدّيّ في صحّتها فعلى سبيل المثال، سوف تكون مقدّمات من مثل «أكثر من كائن واحد أحمر» أو «نحن نلاحظ التغيّر يحدث في العالم من حولنا».

لذلك يبيّن «أفلاطون» و«أرسطو» كلّ على طريقته أنّه ونظراً لطبيعة الأشياء التي نراها، يجب بالضرورة أن يكون هناك مُثل أو كلّيّات ليست بذهنيّة خالصة أو بمادّيّة. ومن هنا يبيّن «الأكويني» أنّه وبالنظر إلى ملاحظتنا للأشياء التي توجد، وتخضع للتغيّر وتبدي أسباباً نهائيّة، يجب بالضرورة أن يكون هناك إله يحافظ عليها في الوجود في كلّ لحظة.

نعم وكما هو الحال في الحجج الهندسيّة، لا مانع من أن يقع شخص ما في الخطأ في مكان ما أثناء قيامه باستدلال فلسفيّ... ولكن في الدليل الفلسفي كما هو الحال في الهندسة، لن يكون نوع

الخطأ من قبيل التخلّف عن النظر في جميع الأدلّة التجريبيّة، بحيث اطّلع بمقدار ما، ومن زاوية مُعيّنة، وبنى على المعطيات المتوفّرة ثمّ بان بعد ذلك عدم صحّة النتيجة، أو انتهك مبدأ نصل أوكام، أو أيّ شيء من هذا النحو. وحتّى إذا كان هناك من يشكّك في المبادئ التجريبيّة (الاختباريّة) المعتمدة ـ كما، على سبيل المثال، سيشكّك «بارامينيدس» في حدوث أيّ تغيّر ـ فإنّه سيكون تشكيكاً من النوع الذي ينتج عن بعض النظريّات الفلسفيّة المنافسة، وليس عن بعض الاكتشافات العلميّة لأدلّة لم تكن معروفة.

إذن، جزء من المشكلة في انتقادات «دوكينز» لـ «الأكويني»، (وانتقادات الملحدين الجدد الآخرين لبعض الحجج الدينيّة الأخرى)، هو أنّهم فشلوا في فهم الفرق بين الفرضيّة العلميّة ومحاولة البرهنة الفلسفية، وحكموا بغير حقّ على الأخير كما لو كان الأوّل. بالطبع سوف يجيبون بزعمهم أنّ التفكير العلميّ، وربّما بالإضافة إلى التفكير الرياضيّ، وحدهما فقط ينتميان إلى التفكير المشروع، وسيسعون بالتالي إلى استبعاد الحجج الفلسفيّة البرهانية من خطّ الانطلاق. ولكن ثمّة مشكلتان في هذا الرأي (المعروف باسم «العلمويّة» أو «الوضعيّة»):

أوّلاً: إذا أرادوا اتّخاذ هذا الموقف، فسيتعيّن عليهم الدفاع عنه وليس مجرّد فرضه على الآخرين، وإلّا فإنّهم ينغمسون حينئذ في نوع من الدوغمائيّة التي يزعمون أنّهم يعارضونها.

ثانياً: في اللحظة التي يقرّرون الدفاع عنه، فإنّهم يدحضونه عمليّاً، حيث إنّ العلمويّة أو الوضعيّة هي في حدّ ذاتها موقف فلسفيّ لا يمكن تبريره إلّا باستخدام حجج فلسفية.

هذا، و«الأكويني» لا يقوم باستدلالاته انطلاقاً من الادّعاء بأنّ «لكلّ شيء سبب»، على عكس ما يعتقده «دوكينز»، فلا يبيّن أنّ الكون كان له بداية وبالتالي ضرورة كون الله هو السبب في تلك البداية. بل هدفه إظهار أنّه وبالنظر إلى وجود بعض أنواع الأسباب المختلفة، فإنّ طبيعة السبب والمسبَّب تستلزم أنّ الله ضروريّ كسبب غير مسبَّب للكون، حتّى لو افترضنا أنّ الكون كان موجوداً على الدوام، وبالتالي لم يكن له بداية. فالحجّة ليست هي أنّ العالم ما كان ليبدأ لو لم يكن الله قد أسقط أوّل حجر دومينو في مرحلة ما من الماضي البعيد. بل إنّ العالم لن يكون موجوداً هنا والآن، أو يخوض تغيّراً أو يبدي أسباباً نهائيّة هنا والآن، ما لم يكن الله هنا والآن، وفي كلّ لحظة، يدعمها في الوجود، والتغيّر، وموجهيّة الهدف.

وتوضيحاً لذلك، فإنّ مشكلة منطقية هنا، وهي أنّه بعد إلغاء الأسباب الصوريّة والغائيّة والاقتصار على السبب المادّيّ والسبب الفاعلي القريب الناقص وغضّ النظر عمّا وراء الأسباب القريبة، من دون مناقشتها أصلاً طفت على السطح إشكاليّة الحتميّة بين الأسباب والمسبَّبات القريبة، وساعد على ذلك التصوّر الساذج لبعض الدينيّين لدور الله في تدبير الطبيعة وتصوير ذلك على أنّه

يحلّ محل الأسباب القريبة المباشرة، فبعد كل هذا وذاك لم يعد يوجد تصوير لعلاقة الله بالطبيعة سوى أنّه هو الذي نقر النقرة الأولى لبداية عمل الكون، وبعد هذه النقرة بدأ الكون يعمل بتلقائية، فحاجة المسبَّب إلى السبب هي في أن يُحدثه فحسب، كما هي حاجة البناء إلى البنّاء، فيستمرّ وجود البناء حتى لو مات البنّاء بعد أن انتهى من عمله، ثمّ تراكمت الجهود على انتقاد حتّى هذا المستوى حين تمّ إدخال وتفسير هذه النقرة الأولى من خلال الحتميّة وتحت لواء بعض تأويلات ميكانيكا الكمّ، وبالتالي انتفت الحاجة لفكرة الإله، إله الفجوات.

فإذن المشكلة جاءت من تصوير حاجة المسبَّب للسبب الحقيقي المفيض للوجود وخلطها مع حاجته للسبب القريب أو المُعدّ أو قل ما يخصّصه في الزمان والمكان.

وجود الله، بعض أدلّة الأكويني

برهان الحركة

وملخّصه أنّ كلّ متحرّك يحتاج إلى محرِّك إلى أن نصل إلى محرّك لا يتحرّك، ويُقال أحيانًا: إنّ «الأكويني» ذو رؤية تعتمد على فيزياء وعلم الفلك الأرسطيّيْن اللذيْن فقدا صلاحيّتهما. صحيح فالأمثلة التي يقدّمها لتوضيح نقاطه يستعين فيها وفي بعض الأحيان بادّعاءات علميّة نعرف الآن أنّها خاطئة، ولكن لا يوجد في الحجّة نفسها ما يعتمد حقيقة على نظريّات «أرسطو» العلميّة، بل فقط على

نظريّاته الفلسفية، والأمثلة التي يقدّمها هي مجرّد أمثلة توضيحيّة يمكن استبدالها بسهولة بأخرى أفضل منها.

وعلى وجه التحديد، فإنّ تحليل الحركة أو التغيّر كانتقال من القوّة إلى الفعل هو تحليل فلسفيّ برهانيّ أعمق من أيّ نظريّة علميّة تجريبيّة.

إنّ النظريّات العلمية التجريبية إنّما تعطينا تقريرات مختلفة عن الآليّات الفيزيائيّة المحدّدة التي يحدث بها الانتقال من القوّة إلى الفعل في العالم المادّيّ، ولا يمكنها أبداً أن تعالج المضمون نفسه، والذي لا يمكن تقييمه إلّا بالوسائل الفلسفيّة.

وبشكل أكثر تحديد، فإنّ مبدأ نيوتن للقصور الذاتي (العطالة) - القائل بأنّ الجسم المتحرّك يميل إلى الاستمرار في حركته ما لم يتمّ التأثير عليه من الخارج- يُزعم أحياناً أنّه يقوّض وجهة نظر «أرسطو» بأنّ «كلّ ما هو متحرّك يجب أن يتمّ هنا والآن تحريكه من قِبَل شيء آخر». لأنّه طالما «أنّ كون الأجسام، والأشياء جميعها على قدم المساواة، ستبقى في حركة» هو مجرّد قانون فيزيائيّ، فإنّه ليس من حاجة لاستدعاء أيّ شيء من خارجها لتعليل استمرار حركتها. ولكنّ هذا لا صلة له بحجّة «أرسطو»، وبالتالي «الأكويني» لعدّة أسباب منها:

إنّ تطبيق قانون نيوتن الأوّل هو في حدّ ذاته أمر يحتاج إلى تفسير: لا يكفي القول «أوه، نحن نعلم أنّ الأشياء تستمرّ في التحرّك،

فهذا ما تفعله في ضوء مبدأ القصور الذاتي»، لأنّنا نحتاج أن نعرف لماذا تخضع الأشياء لهذا المبدأ؟ وعلى ذلك قد يُردّ أنّه من طبيعة الأشياء أن تتصرّف وفقاً لمبدأ القصور الذاتي... ولكنّ ذلك يؤدّي إلى حدّ أبعد من السؤال عن سبب وجود شيء ما مع الطبيعة التي يمتلكها، وهذا ما يعيدنا مرّة أخرى تفادياً للتسلسل إلى الانتهاء إلى محرّك غير متحرّك خالص الفعليّة.

ولتوضيح فكرة «فيسر» الأخيرة بنحوٍ أدقّ، نقول: إنّ القانون الأوّل لنيوتن ليس قانوناً تجريبيّاً، أي ليس قائماً على التجربة، فأيّ جسم كان متحرّكاً فإنّه ما لم يتدخّل شيءٌ من خارج فإنّه سيبقى كذلك، أين جرّبها نيوتن؟

غير أنّ المشكلة أنّهم جعلوا ذلك دليلاً على بطلان كلام «أرسطو» في أنّ الحركة تحتاج إلى مُحرّك، مع أنّ هذا غير صحيح، إذ موضوع هذا القانون هو موضوع افتراضي غير واضح، فما معنى (الجسم المتحرّك)؟ هل معنى ذلك أنّ نفس التحرّك هو شيء ثبت له بذاته أي أنّ ما له الحركة عين ما منه الحركة؟ لو كان هذا الموضوع موجوداً فأين عثروا على هذا المتحرّك بالذات؟ أم الجسم المتحرّك يعني أنّه متحرّك عن غيره بالذات وغيره موجود بالذات، فإنّه يبقى متحرّكاً ما لم يمنع مانع، أي أنّ ما منه الحركة هو غير ما له الحركة رغم أنّه كذلك يبقى متحركاً ما لم يمنع مانع؟

فالثاني لا يعني أنّه متحرّك من تلقائه بمعنى أنّه لا يحتاج إلى محرّك رغم أنّ القانون نفسه ينطبق عليه.

فكيف يكون ذلك مناقضاً لكلام «أرسطو»؟

بُرهانُ السبب الأوّل

ليس مُفاد هذا المبدأ أنّه (لكلّ شيء سبب) بل مفاده أنّ (ما وجوده ليس بذاتيّ له يجب أن يكون له سبب).

يشتهر مهاجمة «هيوم» لهذا المبدأ، والذي يدّعي أنّه يمكننا بسهولة «تصوّر» أن ينشأ شيء ما من دون سبب، أي أن ينبثق شيء من العدم إلى الوجود بتلقائية، ممّا يجعل المبدأ وعلى أقلّ تقدير مورداً للشكّ.

ما يدور في ذهنه هو شيء من هذا القبيل: تخيّل سطح طاولة لا شيء عليه، تخيّل الآن كرة بولينج تظهر فجأة في منتصفها، « تخرج لا من مكان» إن صحّ التعبير. هكذا قد تصوّرت للتوّ شيئاً يأتي إلى الوجود من دون سبب، أليس كذلك؟

حسناً، في الواقع، لا. ومن العجيب فعلاً أن يحصل هذا الكلام على الإشادة والاهتمام على مرّ القرون، بالنّظر إلى مدى وهنه وضعفه. فالمشكلة التي فيه وهي الافتراض المسبق المغلوط أنّ القدرة على تخيّل شيء ما ـأي تشكيل صورة ذهنيّة معيّنةـ يساوي إمكانه حقيقةً أنّه يوجد قدرتك على تخيّل ذلك هل تعني أنّ ما تخيّلته هو أمر يمكن أن يحدث؟ أين الدليل على مثل هذه الملازمة المفترضة التي تقبع خلف كلامك؟ فأنا أستطيع أن أتخيّل أنّ (1+1)لا تساوي (2)، ولكن هل هذا يعني أنّ نفس إمكانيّة

تخيّلي ذلك يصيّر القضية ممكنة؟ مثل العديد من التجريبيّين، يخلط «هيوم» بين العقل (التفكير) والخيال (التخيّل)، وحجّته -وفي الواقع فلسفته بشكل عام- تبدو معقولة فقط إذا تبعناه في ارتكاب هذا الخطأ.

وهناك مشكلة أخرى، كما أشارت «إليزابيث أنسكومبي»، أنّه حتى على مستوى التخيّل، لا يمكن أن يوجد شيء بلا سبب، ولنفترض أنّ هذا الأمر قد حدث لك فعلاً: كرة بولينج فجأة تظهر على طاولتك. ماذا سيكون ردّ فعلك العفويّ (التلقائيّ)؟ هل ستقول: «عجباً، لقد كان «هيوم» على حقّ! انظروا، كرة البولينج نشأت بدون سبب!» من المرجّح أنّك ستقول: «بحقّ الجحيم من أين أتى ذلك؟» - سؤال يشير إلى أنّ هناك مصدراً، سبباً، نشأت منه كرة البولينج. بعد ذلك يمكنك البحث عن السبب: ثقب في السقف ربّما، أو خدعة ساحر، وإذا لم يكن بالإمكان العثور على مثل هكذا أمر اعتيادي، فربّما تفكّر في شيء غريب مثل عالِم مجنون يختبر جهاز تحريك تخاطري (جهاز لينقل المادّة آنيّاً عن بعد)، أو تذبذب كمّيّ غريب في الطاولة...

حتّى لو تمكّنت من إبطال هذه التفسيرات بطريقة ما، فمن المستبعد أن تستسلم وتقول هذا العالَم مجنون، من المرجّح أنّك ستقول: «أعتقد أنّني لن أعرف ما سبب ذلك». ما سبب ذلك، وليس ما إذا كان هناك سبب لذلك أم لا.

على أيّ حال، ليس يوجد بتاتاً حالة كالتي يصفها «هيوم» بأن تتخيّل شيئاً ما ينشأ بدون سبب، على عكس النشأة بسبب مجهول أو غير اعتياديّ..

على أنّ «هيوم» يبرّر موقفه فيقول: «إنّ تصرفك هذا ناشئ من العادة، أي لأنّك اعتدت على ذلك حكمت بضرورة وجود سبب»، ولكنّ السؤال الذي ينبغي توجيهه لـ «هيوم»، هو يا حضرة الأستاذ «هيوم» بما أنّ مبدأ السببيّة غير مقبول عندك فلماذا تبحث عن سبب لتصرفي هذا؟ وهو سبب على نحو معيّن أيضاً... أليس من الغرائب أن تنفي مبدأ السببيّة ثم تعتمد عليه في تبرير منشأ الحكم به؟

لكنّ الأمر بالنسبة لـ «هيوم» أسوأ حتّى من ذلك. تطالبنا «أنسكومبي» أيضاً بأن نأخذ في الاعتبار أنّه كيف سنحدّد ما إذا كان هذا النوع من السيناريو فعلاً يعود إلى حالة شيء ينشأ وينبثق إلى الوجود، في مقابل، وعلى سبيل المثال، مجرّد حالته يظهر في هذا المكان بعد أن كان موجوداً مسبقاً في مكان آخر؟

الجواب: هو أنّ الطريقة الوحيدة التي يمكننا بها القيام بالتمييز بينهما هي تحديد كون مرجعيّة ما يحصل هو سبب من شأنه أن يخلق (خلّاق)، لا سبب من شأنه أن ينقل (نقّال)، فليس هذا فقط اعتراف بمبدأ السببيّة بل اعتراف بمبدأ السنخيّة أي كون هذا الشيء إنّما يصدر عن شيء معيّن يحمل خصوصية معيّنة.

وهكذا، في نهاية المطاف، فإنّ الطريقة الوحيدة التي يمكننا

بها أن نفهم نشأة شيء ما هي بالرجوع إلى سبب ما، فما يقول فيه «هيوم» أنّه يمكن تصوّره بسهولة، ليس فقط لم يتمّ تصوّره من قِبَله، بل يبدو مرجّحاً أنّ تصوره مستحيلٌ.

ولتعميق النقاش أكثر..

إنّ مدّعى «هيوم» كالتالي: قد يبدو تصوّر مسبِّبات دون أسباب أمر غير اعتياديّ لكنّه لا يؤدّي إلى أيّ تناقض أو استحالة منطقيّة.

ويمكن أن نحلّل هذا الكلام أكثر، فنقول إنّ السبب والمسبَّب أمران اعتدنا على ملاحظة تبعيّة أحدهما للآخر في الزمان، أي تلاحقهما، وبالتالي فلا يوجد مبرّر منطقيّ حتى نحكم بأنّ العلاقة بينهما ضروريّة وبالتالي فإنّ حدوث الأشياء لا من أسباب يخالف ما ألِفناه فحسب، وما ألفناه ليس بالضرورة أن يكون ناشئاً من علاقة منطقيّة ضروريّة إنّما هي عادة فحسب، والعادة شيء لا مبرّر له سوى أنّها مرتبطة بمن تعوّدها وظروفه ولا تستلزم بالضرورة أن يكون اعتياده هذا أمراً صحيحاً وواقعيّاً.

وبالوقوف على أطراف هذا التحليل، نلاحظ أنّ هيوم أوّلاً قال بأنّ انفكاك السبب عن المسبَّب لا ينطوي على استحالة منطقية، فإذن الحكم بالانفكاك أمرٌ ممكن، لأنّ علاقة السبب بالمسبَّب ممكنة وليست ضرورية.

وأمّا لماذا هي ممكنة؟ جوابه: أنّ هذا أمر لا يحتاج إلى شرح، بل إنّك تجده بنفسك، فقط سرّح خيالك والتفت إلى شيء ما يخرج

من العدم إلى الوجود حيث ستلتفت إلى أنّه قام بهذه المهمّة بمفرده ولم يحتج إلى شيء غيره.

ولنبدأ من معنى السبب:

عندما نقول إنّ (أ) سبّب كذا في (ب)، يعني أنّ لـ(أ) خاصّية معيّنة تؤثّر أثراً معيّناً في (ب)، فالحجر له خصوصية الصلابة التي إذا ضغطت على الزجاج القابل للكسر أدّت مباشرة إلى كسره، فالسبب والمسبَّب ليسا أمريْن متلاحقيْن في الزمن، وليس منشأ حكمنا على (أ) أنّه سبب، وعلى (ب) أنّه مسبب هو حصول التتالي بينهما، بل لحاظنا للأثر المعيّن الحاصل في (ب) عن الخاصّية الموجودة في (أ) هو الذي برّر لنا وصف (أ) بأنّه سبب.

فإذن إذا كان (ب)، فاقداً لهذا الأثر بحسب ذاته وإنّما انضمّ إليه واتّصف به بعد تأثير (أ) عليه فإنّه حينئذ، لو افترضنا أنّ هذا الأثر قد حصل لهذا لـ(ب) الفاقد بحسب ذاته من دون انضمام شيء آخر إليه، فهو ليس فاقداً بحسب ذاته، وقد فُرض فاقداً. وهذا عين التناقض.

بل لو سلّمنا أنّ السبب والمسبَّب هما أمران متتاليان، فإنّنا ندخل إلى ذهن «هيوم» ونسأله:

هل ما تصوّرته وتخيّلته في ذهنك هو وجود شيء مع عدم لحاظك لسببه؟

أم هو وجود شيء حال كون سببه غير موجود؟

ومن الواضح جدّاً أنّه تصوّرَ انبثاق الشيء فقط من خلال عدم لحاظ سبب ما، وإلّا فكيف سيلحظ عدم سبب؟

وبعد كل هذا، ما معنى أنّ العلاقة بين السبب والمسبَّب ممكنة لا ضرورية؟ وبالتالي كون الانفكاك بينهما هو أمرٌ ممكن بحدّ ذاته؟

إنّ الحكم بالإمكان هو كالأحكام الأخرى، أي ناشئ من ملاحظة علاقة بين معنييْن، فعندما يكون الوصف شيئاً داخلاً في حقيقة الموصوف مثلاً، فإنّ علاقته به ضرورية كالأربعة عدد، وعندما يكون الوصفُ مبايناً تماماً للمراد وصفه، فتكون العلاقة بينهما هي الامتناع، وعندما لا يكون الوصف من قبيل الأول ولا الثاني بل إنّما يقبله الموصوف ويقبل عدم الاتصاف به لأنّه في ذاته خالٍ عن الاحتماليْن جميعاً، وإنّما فيه قابلية فحسب، فإنّ العلاقة تكون ممكنة، ولا يكفي فقط أن تقول إنّني لم ألحظ تناقضاً وتنافراً بين الوصف والموصوف بل ينبغي إحراز قابلية الاتصاف به.

نعم، لم يكن حكم «هيوم» بالإمكان ناشئاً من ملاحظة علاقة المعنى الأوّل بالمعنى الثاني، بل لاحظ الصورة التخيليّة في ذهنه التي تختزل الأشياء وبالتالي فلأنّه استطاع أن يفكّك بين السبب والمسبَّب في خياله، قفز من قدرته الخيالية على التفكيك إلى كون الانفكاك هو أمر ممكن.

وبعد وضوح هذه المسألة يبقى أن نسأل:

كيف يقودنا المبدأ هذا إلى السبب الأوّل؟

عندما نعتبر أنّ ماهية كلّ شيء في الكون تختلف عن وجوده، بحيث يكون كلّ من هذه الأشياء مُسبَّباً عن شيء من خارجه، يمكننا أن نرى أنّ الأمر نفسه لا بدّ من أن ينطبق بالنظر إلى الكون ككلّ. وفي هذه الحالة، يجب أن يكون للكون سبب من خارجه.

إلى هنا، قد يُدّعى بأنّ هذه الحجّة ترتكز على «مغالطة التركيب»، فإذا كانت كلّ لبنة في جدار معيّن تزن رطلًا، فلا يتبع ذلك بأن يكون الحائط كلّه يزن فقط رطلاً. لذلك حقيقة أن يكون شيء شيء في الكون يتطلّب سبباً من خارجه لا تستلزم أن يكون الكون ككلّ يتطلّب ذلك أيضاً.

والمشكلة في هذا الاعتراض هي أنّه ليس كلّ حالات هذا النوع من الاستدلال من الجزء إلى الكلّ هو مغالط. فإذا كان الجزء موصوفاً بوصف غير ناشئ من خصوصيّة فيه (كالوزن أو الحجم أو الطول...) بل بما هو مندرج تحت عنوان عام ثبت له هذا الوصف كما نقول أنّ ما صدق عليه أنّ ماهيته غير وجوده وصفٌ عامٌ تندرج تحته مصاديق كثيرة قد ثبت لكل واحد واحد منها الحكم (مسبَّب عن شيء من خارجه) بتوسّط هذا العام فإنّ الجميع يأخذ هذا الحكم، فالمركب يتبع أجزاءه. فعلى سبيل المثال، إذا كانت كلّ لبنة في حائط مبنيّ من كتل «ليغو» للأطفال حمراء، فيجب أن يكون الجدار ككلّ أحمر اللون. وحالة الكون ككلّ هي بالتأكيد هكذا. إذا كانت غرفة مليئة بالأشياء المادّيّة تحتاج إلى سبب من خارجها، فكذلك هو الأمر بالنسبة لغرفتيْن مليئتيْن؛ إذا كانت مدينة

مليئة بالأشياء المادّيّة تحتاج إلى سبب من خارجها، فكذلك بلد مليء بها؛ إذا كان الكوكب المليء بالأشياء المادّيّة يحتاج إلى سبب من خارجه، فكذلك النظام الشمسي... لا يوجد أيّ مبرّر على الإطلاق للشكّ في أنّ الأمر نفسه يصدق عندما تصل النوبة إلى الكون المادّيّ ككلّ.

إلى هنا، «هيوم» ملزم بالظهور من جديد عند هذه النقطة مع اعتراض آخر يكرّره كثيرون ببغائيّاً دون جدوى. إذا كان لكلّ شيء في الكون ككلّ سببٌ ـ فهذا الشخص كان بسبب والديه، وذلك البيت كان بسبب بنّائيه، وتلك الأنواع كانت بسبب الانتقاء الطبيعي، وهكذا.. فماذا يبقى ليتمَّ شرحه؟ قد يبدو هذا معقولاً إذا كنّا نفكّر في تتبّع الأسباب بالرجوع إلى الوراء زماناً (وليس الأمرُ كذلك في الواقع، لكن لو سلّمنا ذلك) ولكن يجب ألّا ننسى أنّ المطلوب في السؤال ليس ما الأحداث الماضية التي أدّت إلى وجود ما هو موجود هنا والآن، بل بالأحرى ما الذي يحفظ الأشياء الموجودة، هنا والآن، في الوجود هنا والآن. أمّك أنجبتك، لكنّها ليست ما يبقيك في الوجود هنا والآن؛ فما يفعل ذلك سيكون شيئاً من قبيل الحالة الراهنة لخلايا الجسم، والتي بدورها مستدامة بما يحدث على المستوى الجزيئيّ، والمستوى الذرّيّ، إلى جانب الجاذبيّة، والقوى النوويّة الضعيفة والقويّة، وهكذا.. كلّ هذه الأشياء هي أشياء تختلف ماهيّتها عن وجودها وبالتالي تحتاج إلى سبب من خارجها.

وبعبارة أخرى، ما وصلنا إليه هو مرّة أخرى سلسلة سببيّة مرتّبة

أساسيّاً، والتي، ولأسباب رأيناها سابقاً، يجب أن تنتهي بضرورة فلسفية إلى سبب أوّل.

فإذن، حتّى عندما ننظر إلى الكون الماديّ ككلّ، وبالنزول إلى أقصى تفاصيله، سنجد بأنّ لدينا شيئاً يتكوّن من عناصر ماهيّتها متميّزة عن وجودها، وبالتالي ليس يمكنه أن يفسّر وجودها المستمرّ من لحظة إلى لحظة.

وعليه، فلا بد من وجود سبب من خارج وراء الحفاظ على وجود كلّ شيء في الكون، وكذلك الكون ككلّ، هنا والآن، وهو السبب الأول الذي يحفظ السلسلة بأكملها.

وهذا ما قلناه سابقاً، من أنّنا نبحث عن سبب فاعليّ منح الصيرورة لا عن سبب قريب مباشر أعدّ هذه الأشياء بنحوٍ مخصوص، إذ لن ينتهي السؤال.

لكن هل يمكن أن يكون السبب الأوّل في حدّ ذاته مجرّد كيان آخر يتألّف من ماهية ووجود؟ إذا كان الأمر كذلك، فإنّه لن يكون حقّاً السبب الأوّل على الإطلاق، لأنّه يتطلّب شيئاً من خارجه يفسّر وجوده، وسيستمر التسلسل.

الشيء الوحيد الذي له أن يوقف التسلسل ويفسّر السلسلة بأكملها سيكون كائناً، على خلاف الأشياء التي تشكّل الكون، غير مركّب من ماهية ووجود. وهذا يعني، أنّه يجب أن يكون كائناً ماهيّته نفس وجوده. وبالدقّة الكائن الذي لا يُميَّز فيه بين ماهية ووجود على

الإطلاق، وهو الوجود الخالص، أو الكينونة الخالصة، نقطة على السطر، هو ليس بموجود بالمعنى الشائع للكلمة، بل هو الوجود بعينه.

كيف سيكون هذا السبب الأول؟

لنلاحظ أوّلاً لأنّه وجود خالص، سيكون فعليّة خالصة، وبالتالي فإنّ كلّ ما يُقال في المحرّك غير المتحرّك سيكون صحيحاً فيه. في الواقع، من الواضح أنّ السبب الأوّل والمحرّك غير المتحرّك متطابقان. وبالتالي، من الواضح أيضاً، أنّ السبب الأوّل هو الله، وسيكون واجب الوجود لا ممكن.

«هيوم»، الواثق بنفسه كالعادة، يسأل، على ما هو مشهور، لماذا لا يكون الكون نفسه هو الواجب للوجود؟

ولم يرد سماع الإجابة، لكنّ الإجابة، والتي ينبغي أن تكون قد صارت واضحة إلى الآن، هي أنّ الكون يخضع للتغيّر، ويتركّب من ماهيّة ووجود، لا يمكنه أن يكون فعليّة خالصة أو الوجود بعينه، وبالتالي لا يمكنه أن يكون واجباً للوجود بالمعنى المطروح.

برهان الغاية

إنّ الحكمة الإلهيّة هي محور التركيز في الدليل الأخير الذي سوف نتعرّض له، والذي يُعدّ خامس أدلّة «الأكويني».

يعتقد «دوكينز»، مثل العديد من النقّاد الملحدين الآخرين، أنّ هذا الدليل هو تقريباً نفس «دليل التصميم» الشهير لـ«وليام بالي».

كانت حجّة «بالي» ما يقرب من التالي: إنّ الكون معقّد للغاية ومنظّم، مثل منتوج بشريّ ما، غير أنّه أكثر منه تعقيداً وتنظيماً. وفي حين أنّه من الممكن نظريّاً أن يكون قد نشأ بنحوٍ تامّ من خلال قوى غير شخصيّة، فمن المرجّح أنّه قد تمّ تصميمه من قِبَل كائن ذكيّ. يركّز «بالي» على الكائنات الحيّة، وأجهزتها المختلفة، وتكيّفها مع بيئتها باعتبارها أقوى دليل على التعقيد محلّ السؤال.

إحدى الاختلافات الجوهريّة بين «الأكويني» و«بالي»، أنّ «الأكويني» أرسطيّ ملتزم بالواقع الموضوعي لكلّ «الأسباب الأربعة» الأرسطيّة، و«بالي» فيلسوف حديث يشترك مع الفلاسفة الآخرين في رفض ميتافيزيقا «أرسطو» ووجود الأسباب الصوريّة والغائيّة حقّاً في الطبيعة، أو على الأقلّ هو ينكر إمكان أن يكون لدينا أيّ معرفة بها.

وهناك فرق آخر، وهو فارقٌ في الطريقة المعرفية، فـ «الأكويني» يحاول أن يقدّم برهاناً فلسفيّاً دقيقاً ومحكماً على وجود الله، بخلاف «بالي»، وممّن تبعه فيما يسمّى بـ «التصميم الذكيّ»، الذين يستدلّون بدلاً من ذلك على أساس الاحتمالات التجريبيّة، وادّعاؤهم يقتصر على أنّ نوعاً من مصمّم كونيّ (ربّما إله الإيمان التقليدي، وربّما شيء أقلّ عظمة) على الأرجح ـ لا يقيناً ـ أن يكون سبباً للكون أكثر من أيّ قوّة غير شخصيّة.

إحدى نتائج هذه الاختلافات أنّ التفسيرات الداروينيّة لمختلف الظواهر البيولوجيّة تمثّل تحدّياً جدّيّاً لحجج «بالي» ومنظّري

«التصميم الذكيّ»، ولكنّها تكاد تكون غير ذات صلة بتاتاً أي خارجة تخصّصاً عن الطريقة الخامسة لـ «لأكويني».

«تكاد تكون» غير ذات صلة بتاتاً، ليس من باب أنّها قد تضرّ بالطريقة الخامسة، ولكن، على العكس، فإنّها قد تساعد «الأكويني» قليلاً.

كيف ذلك؟

إنّ «بالي» مفكّر «حديث» يرفض فكرة «أرسطو» بالنسبة للأسباب الغائيّة -أي الغرضيّة أو موجّهيّة الهدف القائم بشكل موضوعي في العالم الطبيعي- فهو يرى أنّ العالم، بمعنى ما، آلة ضخمة. على هذه الصورة «الميكانيكيّة» للكون الشبيهة بصورة الساعة، كلّ شيء موجود في العالم المادّيّ يتكوّن من أجزاء مادّيّة بحتة ليس لها في حدّ ذاتها هدف أو غرض أو معنى، تتفاعل هذه الأجزاء مع أجزاء أخرى من المادّة وفقاً لنسخة مختزلة عن السبب الفاعلي الأرسطي.

لكنّ الفكرة الأساسيّة، للتبسيط بعض الشيء، هي كالتالي: ما يوجد بموضوعيّة في العالم المادّيّ هو مجرّد جُسيمات مادّيّة متنقّلة غير ذات إدراك وغير ذات غرض وغير ذات معنى، تتضارب بعضها ببعض بطرق متناسقة معيّنة. في بعض الأحيان تتّحد الجسيمات لتشكّل أنظمة أكبر وأكثر تعقيداً منها، ممّا يؤدي إلى نشأة الصخور، والأشجار، والكلاب، والأجسام البشريّة، والجبال، والكواكب، الخ. وقد يكون هناك بعض الأنماط المحدّدة في الطريقة التي يحدث بها ذلك. ولكن حتّى هذه الأشياء الأكثر تعقيداً ليس لها

غرض أو هدف أو معنى أو وظيفة متأصّلة، وليست مصاديق لماهيّات ثابتة، لأنّه كما زُعم لا توجد أسباب غائيّة أو صوريّة في العالم، ولكن فقط «المادّة التي تتحرّك».

الآن إذا كان بالإمكان تبيان ـ وهذا ما يحاول «بالي» وخلفاؤه تبيانه ـ أنّ بعض هذه الأنظمة المادّيّة المعقّدة ضئيلة الاحتماليّة في غياب تصميم ذكيّ، هذا من شأنه أن يجعل وجود مصمّم ذكي يتسبّب في هذه الأنظمة أمراً راجحاً. وعليه في المقابل، إذا كان من الممكن تبيان بدلاً من ذلك ـ وعن طريق النظريّة التطوريّة الداروينيّة على سبيل المثال ـ أنّ أيّاً أو كلّاً من هذه الأنظمة يمكن واقعاً أن ينشأ من خلال عمليّات غير شخصيّة وغير ذكيّة، فإنّ ذلك يقلّل بدرجة كبيرة من احتمال تدخّل أيّ مصمّم ذكيّ. وبما أنّ الذكاء نفسه يجب أن يكون بطريقة أو بأخرى إحدى الظواهر التي يمكن تفسيرها من خلال العمليّات «الميكانيكيّة» التي تشكّلها سلاسل غير ذات معنى من الأسباب والمسبَّبات بين العناصر المادّيّة، فيمكن القول إنّ احتماليّة أن يكون أيّ مصمّم هو كائن غير مادّيّ خارج العالم الفيزيائي (على طريقة إله الإيمان التقليدي) ضئيلة جدّاً. إلى هنا تنتهي حجّة «بالي» وما يعارضها.

ويعتقد «فيسر» أنّ «الأكويني» سيشعر بالاشمئزاز من هذه الطريقة في تأطير النقاش حول وجود الله ـ وهذا يشمل جانب «بالي» و«التصميم الذكيّ» منه، فـ «بالي» وبتبنّيه المفهوم «الميكانيكي» الحديث للطبيعة ونزوله إلى الاستعانة باستراتيجيّة «إله الفجوات»

المزرية، هو بشكل أو بآخر يضعّف موقفه أمام المشكّكين.

لكن أوجه القصور في هذا المفهوم للطبيعة من جهة الدفاع عن المسيحيّة ليست هي مشكلته الرئيسة. إنّما مشكلته الرئيسة هو أنّه خاطئ.

إنّ اعتباراً تطوّريّاً لأصل الأنواع لا يقوّض الطريق الخامس لـ«لأكويني»، ولو في أقلّ تقدير، بل ربّما يساعده قليلاً.

ما الذي يقصده «فيسر» من ذلك؟ وما الذي لا يقصده؟

يوضح: أنا لا أقول أنّ أيّاً من «الأكويني» أو أتباعه يمكن أو يجب أن يقبلوا بما يُسمّى بـ «التطوريّة» إذا كان يُفهم من ذلك أنّه يلزم أنّ كلّ جانب من جوانب العالم البيولوجي، بما في ذلك كلّ جانب من جوانب الطبيعة البشريّة، يمكن تفسيره من خلال العمليّات الفيزيائية البحتة مثل الانتقاء الطبيعي.

في الواقع، يمكنني القول إنّه وفي حين أنّ العديد من الظواهر البيولوجيّة يمكن تفسيرها بذلك، فهناك غيرها ـ مثل قدرتنا على تشكيل مفاهيم عامّة والتفكير على أساسها ـ والتي، كما سنرى بالدليل لاحقاً، لا يمكن تفسيرها من خلال التطوّر أو أيّ طريقة مادّيّة أخرى.

وأمّا ما أريده بقولي هو أنّه حتّى لو كان كلّ شيء في العالم البيولوجي يمكن تفسيره عن طريق الانتقاء الطبيعي فهذا لن يمسّ شيئاً في الطريق الخامس.

وبما أنّ العمليّة التطوريّة في حدّ ذاتها، حتّى في تلك الحالة، تُظهر السببيّة الغائيّة أو موجهيّة الهدف، فإنّها ستشكل مثالاً آخر لهذه الظاهرة العامّة التي تُعدّ نقطة انطلاق حجّة «الأكويني»، وبهذا المعنى، هي تساعد مدّعاه على الأقلّ.

ما هو ذلك المُدّعى؟

على إحدى المستويات، إنّه بسيط للغاية. يمتلئ الكون بانتظامات طبيعيّة، هذا ليس محلّاً للجدال. وهي تشتمل على العمليّات المنظّمة التي تتجلّى في العالم البيولوجي ـ الطريقة التي يضخّ بها القلب الدم، وبالتالي يحافظ على حياة كائن حيّ، أو طريقة تكيّف نوع ما مع بيئته بحيث يمكن لعناصره أن يعثروا بنحوٍ موثوق على مصادر الغذاء، ويتكاثروا، وما إلى ذلك، لكنّ «الأكويني» لا يميّز هذه الأشياء من غيرها، على عكس مناصري «بالي» و«التصميم الذكيّ»، فهو ليس مهتمّاً بشكل خاص بالتعقيد في حدّ ذاته بتاتاً.

فإنّ الانتظام الذي يسود دوران القمر حول الأرض، أو انتظام الطريقة التي يولّد بها عود الثقاب النار، وكلا المثالَيْن في غاية البساطة مقارنة بالعيون والقلوب والأنواع وما شابه، لا يقلّان أهمّيّة عن غيرهما من الظواهر.

بل ربما يُقال إنّهما أكثر أهمّيّة لحجّته، لأنّها أكثر سعة وشيوعاً مقارنة بظاهرة الحياة. فالانتظامات السببيّة الأكثر بساطة تسود الكون المادّيّ.

ولكن لا توجد طريقة لفهم هذه الانتظامات بمعزل عن مفهوم السببيّة الغائيّة، أو كون الأشياء موجّهة نحو نهاية أو هدف. لأنّ الأمر لا يقتصر على كون عود الثقاب بانتظام يولّد النار والحرارة على وجه التحديد دون البرودة وما إلى ذلك... لا يقتصر الأمر على كون القمر بانتظام يدور حول الأرض في نمط متكرّر... وهكذا بالنسبة لجميع الأنظمة التي لا تُعدّ ولا تُحصى والتي تملأ الكون في أيّ لحظة. في كلّ حالة من تلك الحالات، الأسباب لا يتفّق ببساطة أنّها تخلص إلى مسبَّبات معيّنة، ولكنّها موجّهة بنحوٍ طبيعيّ وأصيل اتّجاه بعض المسبَّبات المحدّدة، مثلما تتوجّه نحو «هدف» ما، وكما رأينا عندما تعرّضنا سابقاً لتعريف «أرسطو» للسببيّة الغائيّة، هذا لا يعني أنّها تحاول بوعي الوصول إلى هذه الأهداف؛ بالطبع هي ليست كذلك. الفكرة الأرسطيّة تحديداً هي أنّ موجّهيّة الهدف يمكن أن تكون موجودة في العالم الطبيعي وهي كذلك، وبصرف النظر عن الإدراك الواعي.

إحدى الاعتراضات على السببيّة الغائيّة هي أنّه يبدو واضحاً كونها تستلزم أنّ شيئاً ما يمكن أن يؤدّي إلى أثر ما حتّى قبل أنّ يوجد. ومن ثَمّ، فإنّ القول بأنّ شجرة البلوط هي السبب الغائيّ لبذرة البلوط يبدو أنّه يستلزم أنّ شجرة البلوط ـ التي لم توجد بعد ـ تسبّبت، إلى حدّ ما، بمرور البذرة في كلّ مرحلة تمرّ بها أثناء نموّها لتصير شجرة، فشجرة البلوط هي «الهدف» أو النّهاية الطبيعيّة لبذرة البلّوط. ولكن كيف يمكن لذلك أن يكون؟

حسناً، فلنعتبر الحالات التي يرتبط فيها الهدف بالوعي، أي حالتنا. فلنأخذ مثالاً، بنّاءٌ ما يبني منزلاً؛ البنّاء هو السبب القريب الذي يولّد نوعاً محدّداً من المسبَّبات. لكنّ سبب قدرته على القيام بذلك هو أنّ المسبَّب، أي المنزل، موجود كفكرة في عقله قبل أن يوجد في الخارج. هكذا بالضبط كيف يمكن للمنزل الذي لم يوجد بعد أن يلعب دور السبب الغائيّ - عن طريق ماهيّته الموجودة في عقل أحد ما، إذا لم يكن موجوداً بعد في الخارج. ويبدو واضحاً أنّ هذا هو السبيل الوحيد لشيء غير موجود بعد في الخارج، أن يوجد بأيّ معنى آخر على الإطلاق، وبالتالي أن يكون له أيّ تأثير على الإطلاق: وهو أن يكون موجوداً عند عالِم ما، عالِم بما سيفعل.

فلنعد إلى النظام الواسع للأسباب التي تشكّل الكون المادّيّ. كلّ واحد منها موجّه نحو نهاية معيّنة أو سبب غائيّ. ومع ذلك، لا يرتبط أيّ منها تقريباً بأيّ وعي أو فكر أو عقل على الإطلاق؛ وحتى الحيوانات والبشر، الذين هم واعون، هم أنفسهم يشتملون ككلّ كلّياً أو جزئياً على مكوّنات مادّيّة غير واعية وغير ذكيّة تُظهر بنفسها سببيّة غائيّة ومنتهى معيّن. ومع ذلك، فمن المستحيل أن يتمّ توجيه أيّ شيء نحو نهاية ما، ما لم تكن تلك النهاية موجودة في العقل الذي يوجّه الشيء المعنيّ نحو ذلك. ويترتّب على ذلك أنّ نظام النهايات أو الأسباب الغائيّة التي تشكّل الكون المادّيّ لا يمكن أبداً أن توجد إلّا لأنّ هناك ذكاءً (حكمة) فائقاً أو عقلاً خارج هذا الكون يوجّه الأشياء نحو نهاياتها.

نلاحظ أنّه لا يوجد بتاتاً أيّ شيء في هذه الحجّة يتعلّق بـ«التعقيد غير القابل للاختزال» المزعوم لمقل العيون أو المُتَقَدِّرَة، أو أيّ ركن أساس آخر في النقاش الحاصل بين الخلقيّة والتطوّريّة. حتّى لو لم يتكوّن الكون من شيء سوى إلكترون يدور حول نواة، فهذا يكفي للطريقة الخامسة.

نلاحظ أيضاً أنّ «الأكويني» هنا، كما في مواضع أخرى، وفي سبيل إثبات وجود الله، لا يعير اهتماماً لسؤال كيف بدأ الكون أو حتّى ما إذا كان قد فعل ذلك. كلّ ما يهمّ هو أنّه توجد أسباب مختلفة هنا والآن، ويتمّ توجيهها هنا والآن إلى نهايات معيّنة، والحجة هي أنّ هذا لا يمكن أن يكون أبداً إذا لم يكن يوجد عقل فائق هنا والآن يوجّهها إلى تلك النهايات. وهذا يشمل تلك الأسباب الداخلة في عمليّة التطوّر البيولوجي. كما أنّ هذه ليست مسألة «احتماليّة»، بل هي ضرورة مفاهيميّة، أي أنّ مفهوم المنتهى والغاية يستدعي مفهوم الموجّه له، لا العكس، فمن المستحيل من الناحية النظريّة أن يكون هناك موجّهيّة حقيقيّة وغائيّة من دون عقل يحفظها باستمرار.

وبتحليل أكثر، أن يكون لشيء ما نهاية هو فقط فرع لأن يكون له طبيعة أو ماهية ما. ذلك لأنّه لكي تكون الماهيةُ ماهيةً لشيء خارجيّ، يجب أن تكون منضمّة إلى الوجود؛ وهكذا فإنّ ما يحدّد وجود الأشياء بنهاية معيّنة ويوجّهها هو نفس ما يضمّ بين ماهيتها ووجودها، وهو ما يسبّبها بالمعنى الفاعلي.

لا شكّ، إذن، في أنّ الذكاء الفائق الذي يوجّه الأشياء إلى نهاياتها لا يمكن ألّا يكون إلّا وجوداً خالصاً، وبالتالي لا يمكن ألّا يكون بسيطاً مطلقاً. كلّ هذا يلزم (حتميّاً) من هذه الحجّة.

هذا الأمر يستحقّ التشديد، لأنّ «دوكينز» يعير اهتماماً شديداً لفكرة «كم يجب أن يكون المصمّم معقّداً، وبالتالي كيف سيكون هو نفسه بحاجة إلى مزيد من التفسير». في الواقع، وكما يخبرنا، هذه هي «حجّته المركزيّة»، ويطلقها «هاريس» أيضاً.

... وسبب عدم فهمه للدليل هو عدم فهمه لما بُني عليه الدليل.

الفصل الرابع

جدارة الأسكولائية

جدارة الأسكولائية

في الأخلاق، المعيار الطبيعي للسلوك

يعتقد فلاسفة الحداثة، والذين يفرطون في انبهارهم بـ «دِيفيد هيوم» كالعادة، أنّ هناك مشكلة مستحكمة في اشتقاق «ما يجب أن يكون» من «ما هو كائن» أو اشتقاق الفضيلة في ضوء ثنائيّة «الحقيقة/ القيمة»، هناك حقائق، ومن ثَمّ هناك قيم، كما ترى، ومعرفة عدد من الأمور حول الأوّل -ما هو كائن- لا يمكنه البتّة كما يُقال أن يُعلمك شيئاً عن الثاني - ما يجب أن يكون. إنّ الخلط بين الاثنين هو ارتكاب «المغالطة الطبيعيّة».

لمشكلة كهذه أن تنشأ فيما لو تمّ نكران واقعيّة الأسباب الصوريّة والغائيّة كما فعل فلاسفة الحداثة، ولكن بالنسبة لأولئك الذين يتفادون هكذا نكران غير ذي مسوّغ - مثل «أرسطو» و«الأكويني»- فلا توجد عندهم مشكلة على الإطلاق، وما قيل مسبقاً يبيّن لماذا.

ومثل أيّ شيء آخر، البشر لديهم سبب صوريّ -صورتهم النوعيّة، ماهيّتهم، أو طبيعتهم- وهذا السبب يستلزم أسباباً غائيّة معيّنة أي توجيهاً معيّناً لإمكانيّاتهم المختلفة. لذا، وعلى سبيل

المثال، فمن طبيعتنا أن نكون حيوانات مفكّرة، وبلوغ الحقيقة هو السبب النهائيّ للمنطق أو العقل. ومن ثَمّ فإنّ بلوغ الحقيقة هو أمر حسن بالنسبة إلينا، تماماً كحُسن التقاط حبّات البلّوط بالنسبة إلى السنجاب. هذه هي مجرّد حقائق موضوعيّة؛ لأنّ معنى «حَسن» في المقام هو معنى موضوعيّ تماماً، مع قطع النظر عن الميل الشعوري الذاتيّ اتّجاهه، بل المطلوب مطابقة الغرض المتفرّع عن الطبيعة.

نحن أيضاً بطبيعتنا موجّهون للسعي فيما نأخذه على أنّه حسن. هذه حقيقة موضوعيّة أخرى، وللأسباب نفسها. ولكن عندما يدرك العقل أنّ ما هو حسن في الواقع هو السعي وراء الحقيقة، فإنّ ذلك يعني أنّنا إذا كنّا نمتلك قدرة التفكير، فإنّ ما سوف نعطيه القيمة هو السعي وراء الحقيقة. إنّ «القيمة» -أو بالأحرى، كما يقول الفلاسفة الأقدمون وفلاسفة العصور الوسطى: الحَسن- تترتّب على الحقيقة، لأنّها جزء من بنية الحقائق من البداية.

كلّ هذا يسقط إذا أنكرنا أنّ للأشياء سبباً غائيّاً أو أنّ هناك صوراً نوعيّة أو ماهيّات أو طبائع بالمعنى الأرسطي؛ وبالطبع، ينكر «هيوم» ذلك تماماً مثل فلاسفة الحداثة. إذا لم يكن هناك صور نوعيّة، أو ماهيّات، أو طبائع أرسطيّة، فلا يوجد شيء اسمه الحسن للبشر طبيعيّاً. إذا لم يكن هناك أسباب غائيّة، فإنّ العقل ليس له غرض بلوغ الحقيقة أو معرفة الحسن. هذا يتركنا في أفضل الأحوال أمام أيّما يتّفق من رغبات، لأيّ كان من أسباب -الوراثة، البيئة، الحظ-

ولكن هذه ستكون ميولاً ذاتيّة بدلاً من كونها تعكس الحسن أو القبح الموضوعيّيْن.

إذا لم يكن هناك أسباب غائيّة واقعاً، فما كلّ هذا الكلام حول كون العقل عبداً للرغبات؟ لأنّه إذا لم يكن هناك أسباب غائيّة، فإنّ العقل لا يمكن أن يكون «العبد» لأيّ شيء على الإطلاق ـ وبكلمة أخرى بطبيعته موجّه نحو خدمة أيّ شيء على الإطلاق. وإذا لم يكن هناك في الواقع ماهيات، أو طبائع، أو كلّيّات، فماذا كان الاسميّ «هيوم» يفعل بكتابته مقال عن الطبيعة البشريّة؟

لنفترض، إذن، أنّ الأشياء لديها بالفعل أسباباً غائيّة، بما في ذلك قدراتنا البيولوجيّة المختلفة. ومن ثَمّ، فإنّه ليس من الغريب أن يكون السبب الغائيّ أو الغرض الطبيعي للجنس هو: الإنجاب. والإنجاب هو بطبيعته من جنسيْن مختلفيْن. وأن ينجح شخص ما في استنساخ الإنسان يوماً ما ليس دليلاً على عكس ذلك، لأنّ الكلام هو على الطريقة التي توجد بها الأشياء في الطبيعة، وليس الطريقة التي يمكن لهذه الأشياء أن تُعدّل بها لتصل إلى نهاية أخرى من عندنا. كما أنّ انغماس الناس في ممارسة الجنس لجميع أنواع الأسباب الأخرى بخلاف الإنجاب، غير ذات صلة بالموضوع، لأنّ الكلام ليس على أغراضنا نحن البشر، بل على أغراض الطبيعة، ومرّة أخرى، بالمعنى الأرسطي للسببيّة الغائيّة.

صحيح أنّ العلاقات الجنسيّة هي أيضاً ممتعة بطبيعة الحال،

لكنّ التمتّع ليس هو السبب الغائيّ أو النّهاية الطبيعيّة للجنس، بل إنّ المُتعةَ الجنسيّة سببها الغائيّ الخاصّ هو جعل الناس ينخرطون في علاقات جنسيّة، حتى يتسنّى لهم الإنجاب. هذا شبيه بمسألة الأكل فعلى الرغم من أنّ تناول الطعام هو أمر ممتع، غير أنّ الغاية البيولوجيّة لتناول الطعام ليست منح المتعة، إنّما هي منح الكائن الحيّ العناصر الغذائيّة التي يحتاجها من أجل البقاء، إنّ متعة تناول الطعام هي مجرّد طريقة الطبيعة لجعلنا نقوم بما هو مطلوب لتحقيق هذه الغاية. عند تحليل الدلالة البيولوجيّة لتناول الطعام أو ممارسة الجنس، فإنّ التركيز على المتعة هو وضع للعربة أمام الحصان.

الإنجاب (والتغذية في حالة الأكل) هو المسيطر، إن صحّ التعبير، وللمتعة مكانها، غير أنّها ثانويّة.

لذا ، فإنّ السبب الغائيّ للجنس هو الإنجاب، والسبب الغائيّ للمتعة الجنسيّة هو جعلنا ننغمس في الجنس، بحيث سننجب بذلك. ونحن موجّهون بطريقة بحيث إنّ الشهوة الجنسيّة تصعب مقاومتها وتحدث بصورة جدّ متكرّرة، وبحيث يصعب جدّاً تجنّب حالات الحمل الناتجة عن الانغماس في تلك الشهوة. الاستنتاج الواضح هو أنّ السبب الغائيّ للجنس ليس فقط مجرّد الإنجاب، بل الإنجاب بأعداد كبيرة... وقبل أن ترمي بهذا كلّه عرض الحائط، بأنّه مجرّد تبريرات مستفاضة لأحكام مسبقة، فلتأخذ في الاعتبار أنّ كلّ ما قيل حتّى الآن، ما عدا الإشارة إلى الأسباب الغائيّة، سيصادق عليه الداروينيّون بأنّه وصف دقيق تماماً للوظيفة البيولوجيّة للجنس،

سواء أكانوا سيوافقون على الاستنتاجات الأخلاقيّة التي سيستمدّها نظريّو القانون الطبيعي من ذلك أم لا.

ليس معنى ذلك أنّك تحتاج إلى الداروينيّة، أو الأرسطيّة في هذه المسألة لتخبرانك بذلك. بل ما يريده «فيسر» أنّ هذه المسألة واضحة وضوح الشمس.

وعلى ضوء هذا كلّه، يبدو أنّ طبيعة الأمّ قد وضعت عبئاً ثقيلاً على النساء اللّواتي إذا «أخذت الطبيعة مجراها»، ستصبحن حوامل بشكل متواتر إلى حدّ ما. كما وضعت عبئاً ثقيلاً على الأطفال أيضاً، نظراً لأنّهم على عكس النسل غير البشري، يعتمدون تماماً على الآخرين في احتياجاتهم، ولفترة طويلة جدّاً.

وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لاحتياجاتهم البيولوجيّة، ولكن كذلك بالنسبة للاحتياجات الأخلاقيّة والثقافيّة لديهم لكونهم حيوانات مفكّرة لم تبلغ سنّ الرشد والاعتماد على الذات، فهم بحاجة إلى التعليم على حدّ سواء فيما هو مفيد وصحيح، وفي تصحيح الخطأ. بالنسبة إلى البشر، الإنجاب -الذي يولّد عناصر جديدة من النوع نفسه- ليس هو مجرّد مسألة إنتاج كائنات حيّة جديدة فقط، بل وفي تنشئتهم أشخاصاً قادرين على استيفاء طبيعتهم كحيوانات متميّزة بنزوعها نحو التفكير والتدبير.

لذا، يبدو أنّ أخذ الطبيعة لمجراها يترك الأمهات والنسل بلا حول ولا قوّة، أو على أيّ حال، سوف يكون الأمر كذلك إذا لم

يكن هناك شخص قد سخّرته الطبيعة لهم. ولكن بالطبع هناك هكذا شخص، وعلى وجه التحديد والد الأطفال. فمن الواضح أنّ لدى الآباء حافزاً قويّاً لرعاية أطفالهم بالتحديد في قبال رعاية أطفال غيرهم، كما أنّهم، بصورة عامّة ومشهورة، يغارون على النساء اللواتي أنجبوا معهن الأطفال، لدرجة استعدادهم لقتل المنافس أحياناً.

وهكذا، تضع طبيعة الأم عبئاً ثقيلاً جدّاً على الآباء أيضاً، دافعة إيّاهم إلى حالة تلزمهم توفير جزء من أوقاتهم تكريساً للاهتمام بالأطفال والمرأة.

وهكذا، فإنّ الغائيّة للجنس تدفع حتماً باتّجاه بعض الاختلاف في مؤسّسة الزواج على الأقلّ، والزواج موجود لغرض توليد وتغذية النسل ليس فقط بيولوجيّاً ولكن ثقافيّاً.

كلّ الأمور الأخرى هي في مرتبة لاحقة لهذا الأمر، بمعنى أنّها لن تكون موجودة من دونه، وتفقد غائيّتها بدونه... وليس الكلام كما قلنا على الأغراض الواعية للبشر، إذ من الواضح أنّ أفراد البشر غالباً ما يقدّرون المتعة الجنسيّة والرفقة أكثر من الإنجاب، بل الكلام على أغراض الطبيعة، على الأسباب الغائيّة. إذا لم يتكاثر البشر جنسيّاً، فإنّ الأعضاء التناسليّة لن تكون موجودة على الإطلاق، ولن تكون المتعة الجنسيّة كذلك. ومن ثَمّ كذلك فلن يكون الحبّ الرومنسيّ موجوداً ولا الزواج. نعم قد يستمرّ شعور

البشر بالعاطفة بعضهم اتّجاه بعض، لكنّ هذه العاطفة لن يكون لها أيّ من السمات المميّزة التي نربطها بالمشاعر الموجودة بين العشّاق، أو بين الأزواج والزوجات أو بين الوالديْن والأطفال.

كلّ هذه الملذّات والعواطف موجودة في الطبيعة فقط لأنّ التكاثر الجنسيّ موجود، وبالتالي فإنّ غايتها تسهيل الإنجاب، مرّة أخرى ليس فقط بمعنى توليد الأطفال، ولكن أيضاً تربيتهم، وما يلحق ذلك من شروط وعوامل تُقيّد طلب الإنجاب.

ونشير إلى أنّ الكاتب يتعرّض تفصيلاً فيما بعد إلى الصورة الصغيرة للجنس في قبال ما أتى على ذكره واعتبره الصورة الكبيرة له، وهذه الصورة الصغيرة تتمثّل بالعمليّة الجنسيّة التفصيليّة، بحيث يذهب من خلال توصيفها التفصيليّ ابتداء من شكل الأعضاء التناسليّة وصورتها وصولاً إلى القذف في داخل المهبل بلغة السببيّة الغائيّة...

«...هل تستلزم نظريّة القانون الطبيعي أنّه لا يمكن للمثليّين أن يتزوّجوا؟».

والجواب هو أنّهم يستطيعون الزواج. ولكن ما يعنيه ذلك بالطبع، من حيث الضرورة المفاهيميّة، هو أنّهم يمكنهم الزواج بشخص من الجنس الآخر.

ما لا يمكنهم فعله هو الزواج من بعضهم بعضاً، مثلما لا يمكن لشخص ذي ميول جنسيّة غيريّة أن يتزوّج من شخص من نفس

جنسه، ومثلما لا يمكن لشخص أن يتزوج من سمكة ذهبيّة، أو علبة من زيت المحرّك، أو قدمه اليسرى.

الفلسفة التي تقوم عليها نظريّة القانون الطبيعي، أن يكون الزواج، لا بحسب تعريفه البشري، ولكن كحقيقة فلسفيّة موضوعيّة تحدّدها السببيّة الغائيّة، بطبيعته إنجابيّاً، وبالتالي بطبيعته متنوّعاً جنسيّاً.

لا يوجد شيء اسمه «زواج المثليّين» تماماً كما لا يوجد مربّعات مستديرة.

في الواقع، لا يوجد شيء اسمه «الجنس» خارج سياق الجماع الجنسي بين الرجل والمرأة.

وننبّه إلى أنّه يحاول تبيين قبح زواج المثليّين بعضهم من بعض بدون الاستعانة بأيّ دين وبغضّ النظر عن وجود إله.

الفصل الخامس

السقوط الحداثي

السقوط الحداثي

ما قبل ولادة الحداثة

كان الدافع وراء شكوك «سكوتوس» هو كما يراه التوميّون التركيز على إرادة الله أكثر من حكمته بنحوٍ مفرط.

«الأكويني» في تقدير «سكوتوس» يجعل الله وأفعاله أموراً قابلة جدّاً للفهم، والتعقّل، والانفتاح على تحقيقاتنا الفلسفيّة الضيّقة. إذن، من وجهة نظر «سكوتوس» أنّ إرادة الله حرّة بصورة راديكاليّة، بحيث إنّنا ببساطة لا نستطيع أن نستنتج من النظام الطبيعي نواياه أو أيّ ميزات ضروريّة للأشياء التي خلقها، لأنّ له أن يخلقها بأيّ طريقة شاء، بحسب ما تأمر به إرادته الملغّزة.

أمّا «أوكام» فيدفع هذه النظرة للإرادة الإلهيّة إلى أبعد من ذلك، معتبراً أنّ لله جعل ـبموجب أمرهـ كلّ ما نعدّه اليوم غير أخلاقيّ واجباً أخلاقيّاً؛ على سبيل المثال، لو أراد يمكنه حتّى أن يقرّر أن يأمرنا بأن نكرهه، وفي هذه الحالة، هذا ما سيكون حسناً بالنسبة لنا أن نفعله. وبالتالي، فإنّ «أوكام» يأخذنا إلى فكرة أنّ الأخلاق ترتكز على أوامر إلهيّة عشوائيّة تماماً بدلاً من ارتكازها على طبيعة بشريّة

يمكن التثبّت منها بعقلانيّة وهي ما يتبنّاه «الأكويني».

ويأخذنا أيضاً إلى استنتاج مفاده أنّه يجب علينا أن نعتمد على الإيمان بدلاً من العقل للمعرفة عن طبيعة الله، نظراً لأنّه من وجهة نظر «أوكام»، لا يوجد شيء في الخلق يمكن أن يمنحنا هذه المعرفة.

وكثيراً ما يُقال إنّ «أوكام» كان اسميّاً؛ مع أنّه في الواقع كان مفاهيميّاً، فبالنسبة لـ «أوكام» لا توجد كلّيّات أو ماهيات أو طبائع حقيقيّة في العالم الموضوعي، بل فقط أشياء جزئيّة متشخّصة، فالكلّيّات أو الماهيات موجودة في الذهن فقط.

ومن ثَمّ فلا يمكن أن يكون هناك شيء مثل الطبيعة الإنسانيّة المشتركة، وبالتالي لا أساس في الطبيعة البشريّة لنظام عقلانيّ من الأخلاق. وهذا، إلى جانب تشديده على قدرة الله المطلقة وإرادته الملغّزة، هو ما يكمن وراء تحوّل «أوكام» إلى الإيمان باعتباره المصدر الوحيد الممكن للمعرفة الأخلاقيّة. وهو أيضاً ما يكمن وراء إنكاره بأنّه يمكننا إثبات وجود علاقات سببيّة بين الأشياء. لأنّه إذا لم يكن للأشياء ماهيات مشتركة، وكان بإمكان الله أن يجعل أيّ شيء يتبع أيّ شيء آخر، فإنّنا ببساطة لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين أنّ الأسباب من النوع (أ) سوف تتبعها دائماً مسبَّبات من النوع (ب).

الشكوك حول إمكانيّة معرفتنا لعلاقات سببيّة موضوعيّة بين الأشياء، سواء كانت مستوحاة من «هيوم» أو «أوكام»، تهدّد علانية

لا فقط الحجج الكونيّة على وجود الله، بل ونفس إمكانيّة العلم...

إنّ فكرة أنّ أشياء جزئيّة متشخّصة هي ما يوجد حصراً بحيث لا تتشارك أيّ طبائع كلّيّة، أدّت بشكل طبيعي في المجال السياسي إلى استنتاج مفاده أنّ الكائنات البشريّة لا ترتبط بروابط اجتماعيّة طبيعيّة، بل هي «أفراد ذرّيّة» لا تتّحد في المجتمع إلّا بالتعاقد... وكما لاحظ اللاهوتي البروتستانتي «بول تيليش»، فإنّ سحْق «أوكام» لكلّ الواقع إلى مجموعة من الأفراد غير المتّصلين كان من شأنه أيضاً تحويل الله إلى مجرّد واحد من بين أفراد على أنّه واحد من بينهم عليّ وعظيم.

الفلسفة الحديثة بعناية

القصّة المعتادة هي أنّ الاكتشافات العلميّة الحديثة دحضت الأرسطيّة، وأدّت بالفلاسفة إلى حالة بحيث لا بدّ لهم من العثورعلى شيء جديد ليحلّ محلّها.

لكنّ العلم الحديث لم يدحض «الأرسطيّة»، إذا كان المقصود هو الإشارة إلى فكر «أرسطو» ككلّ. من المؤكّد أنّه أبطل بعض النظريّات العلميّة التي تمّ قبولها من قبل «أرسطو» وخلفائه، مثل الرأي القائل بأنّ الأرض تقع في مركز النظام الشمسي، وأنّ الكواكب منغرسة في سلسلة من الكرات (كرات الأفلاك) المتّحدة المركز والمحيطة بالأرض. غير أنّ هذه النظريّات هي مستقلّة تماماً عن أفكار «أرسطو» الفلسفية، مثل التمييز بين الفعليّة والقوّة،

والأسباب الأربعة، ونظريّة المادّة والصورة، وما إلى ذلك. وحتّى أنّه حيثما تمّ التعبير عن الأفكار الفلسفية الأرسطيّة بشكل متكرّر بلغة الافتراضات العلميّة القديمة، يمكن بسهولة إعادة صياغة الأفكار بمصطلحات مختلفة.

على سبيل المثال، كثيراً ما كان الأرسطيّون يقولون إنّ المحرّك غير المتحرّك يبقي العالم متحرّكاً عن طريق تحريك الكرة الخارجيّة - وهو افتراض طبيعي إذا افترضنا أنّ هناك أشياء مثل الكرات السماويّة. ولكن كونه تبيّن أنّه لا توجد مثل هذه الكرات لا يظهر البتّة أنّه لا يوجد محرّك غير متحرّك، لأنّ حجّة المحرّك غير المتحرّك لا ترتكز على علم الفلك الأرسطي، بل على التمييز بين الفعليّة والقوّة. وهذا التمييز فلسفيّ، وليس علميّاً (بالمعنى الحديث لـ«علمي»). وهذا يعني، أنّه وصفٌ للواقع أكثر عُموميّة وأساسيّة من أيّ نظريّة علميّة، مرتكزاً كما هو الحال على حقائق (حول التغيّر) يعتبرها العلم نفسه أمراً مفروغاً منه. ومن ثَمّ فهي صالحة بغضّ النظر عمّا ستكون عليه الحقائق العلميّة التجريبيّة؛ وتكراراً لما سبق ذكره فهذا لا يعني أنّه لا يمكن أن يخضع للتقييم أو النقد العقلاني، فإنّ مثل هذا النقد يمكنه أن يأتي فقط من نظريّة ما فلسفية بديلة، وليس من العلم التجريبي.

وكما لوحظ من قبل، لا بد من أن يأخذ العلم التجريبي العديد من الأمور كمسلّمات، مثل وجود أنماط من الأسباب والمسبَّبات... على الرغم من أنّه قد يكون قادراً على تحديد ما إذا كانت علاقة

سببيّة معيّنة ما قائمة، فإنّه لا يمكنه أن يحدّد ما إذا كانت السببيّة حقيقيّة أم لا، بالنظر إلى أنّ طريقته تفترض مسبقاً وجودها. ولا، على المستوى الأكثر عُموميّة وللأسباب نفسها، يمكنه أن يخبرنا ما هي العلاقة السببيّة بحدّ ذاتها أو ما هي أنواع السببيّة الموجودة. وهكذا بالنسبة لمفاهيم مثل الفعليّة، القوّة، المادّة، العرض، الصورة، وما إلى ذلك...

نشأت المشكلة مع «غاليليو»، ليس لأنّه كان يؤيّد آراء «كوبرنيكوس» بل لأنّه أصرّ بعجالة على التعامل معها على أنّها أكثر من افتراضيّة، كما لو كانت مثبتة عندما لم تكن، في ذلك الوقت، قد تمّ إثباتها. والواقع أنّ بعض حجج غاليليو الخاصّة، المعروفة الآن، كانت معيبة بشكل خطير.

كانت الرغبة في تعزيز المشروع، وليس الدحض الفعليّ لـ «أرسطو»، هي التي أبعدت المفكّرين المعاصرين عن فلسفته. فقد حدّد جدولُ الأعمال الحججَ بدلاً من العكس. وعلى وجه الخصوص، حدّد تصوراً جديداً لما يمكن أن يكون عليه العلم وما ينبغي أن يكون عليه: ليس يُطلب بحثاً عن أسباب الأشياء الأساسيّة ومعانيها (كما فهمها «أرسطو» والمدرسيّون)، بل هو وسيلة لزيادة «منفعة وقدرة البشريّة» من خلال «الفنون الميكانيكيّة» أو التكنولوجيا «بيكون»، وجعلنا «أسياد الطبيعة ومالكيها» (ديكارت).

الفائدة سوف تحلّ محلّ الحكمة، وإشباع الرغبات الجسديّة

في هذه الحياة سوف تطرحُ جانباً إعدادَ الروح للحياة الآخرة. ومن ثَمّ، فإنّ العلم الحديث، والبعيد عن دحض فلسفة «أرسطو»، قد تمّ تعريفه ببساطة بطريقة لا يُسمح فيها لأيّ شيء يوصف بالأسباب الغائيّة والصوريّة ونحوها بأن يُعدّ «علميّاً». ولم يكن هناك «اكتشاف»؛ كان هناك نصّ فقط... وفي حين أنّ فلاسفة التنوير المتقدّمين وخلفائهم المعاصرين يراوغون حول هذه الحجّة أو تلك لـ «أرسطو»، «الأكويني»، وشركائهم، فإنّ ما لا يعجبهم حقّاً هي الاستنتاجات.

بمجرّد أن تعترف بوجود أسباب صوريّة وغائيّة في العالم، ستجد وبسرعة نفسك عالقة ـعقلانيّاًـ بالاعتراف بالله، والروح، والقانون الطبيعي. والمشروع الليبرالي العلماني الحديث يصبح غير ذي نفع. لذا، يجب إعادة تعريف «العقل» بطريقة تجعل هذه الاستنتاجات مستحيلة، أو على الأقلّ ضعيفة للغاية.

لا توجد أسباب صوريّة أو غائيّة في العالم الطبيعي، أو على الأقلّ لا يمكننا معرفتها، لا يوجد سوى أسباب مادّيّة وفاعليّة، وهي ليست إلّا نوعاً من أسباب مادّيّة وفاعليّة لم يكن لـ «أرسطو» أن يعترف به. على وجه التحديد، لأنّ فهمهم المادّة لا بكونها ملازمة للصورة، بل على أنّها تتكوّن من جسيمات غير مرئيّة لها سمات مكمّمة رياضياً فقط.

العلاقات السببيّة لا ربط لها بأيّ قدرات متأصّلة في الأشياء أو

أيّ موجّهيّة نحو نهايات أو أهداف، ولكن ترتبط فقط بانتظامات من النوع المكرّس في «قوانين الطبيعة».

يمكن ترتيب الجسيمات بطرق بسيطة نسبيّاً -على سبيل المثال في ذرّات وجزيئات، كما قد نقول اليوم- أو بطرق معقّدة للغاية - في صخور، وأشجار، وأجساد بشريّة، وكواكب، ومجرّات مثلاً. ولكن في كلتا الحالتين، فإنّ الأجسام الناتجة لا تفوق الجسيمات التي تشكّلها ولا تسمو عليها.

تصف قوانين الطبيعة سلوك الجسيمات سواء في ترتيباتها البسيطة أو الأكثر تعقيداً. هذا كلّ ما للواقع الماديّ: جسيمات فيزيائيّة غير ذات معنى، تتفاعل وفقاً لقوانين طبيعيّة غير ذات معنى. لا تملك الأشياء العاديّة لتجربتنا (صوراً) خاصّة بها بالمعنى الأرسطي، لأنّه لا يوجد في نهاية المطاف أيّ شيء فوق الجسيمات التي تصنعها، والجسيمات كلّها محكومة تماماً بنفس القوانين الطبيعيّة. لا توجد أسباب غائيّة أيضاً، لأنّه لا يتمّ توجيه أيّ من سلوك الجسيمات لأيّ هدف أو غرض. فهي ببساطة تتضارب بعضها في بعض بانتظام في طريقة أو أخرى، بحيث تكون النتيجة هذا النوع من الكائنات أو الأحداث تارة، ونوع آخر منها تارة أخرى، هذا كلّ شيء.

إنّ النجاح الذي لا يمكن إنكاره للنهج التكميمي في دراسة العالم الطبيعي، وخاصّة الإنجازات التكنولوجيّة التي أتاحها، قد يبدو تبريراً ذا أثر رجعيّ واضح لهذه الثورة. ولكن هناك ثلاثة

أسباب تجعل من مثل هذه الحجّة لصالح الحداثيّين على حساب المدرسيّين غير جيّدة:

1 ـ بادئ ذي بدء، يُلام التقليد الأرسطي لفشله في تحقيق شيء لم يكن في الغالب يحاول تحقيقه في المقام الأوّل. تهدف فلسفة وعلوم القرون الوسطى الكلاسيكيّة إلى الحكمة والفهم، وليس التنبؤ بالأحداث الطبيعيّة والتحكّم بالطبيعة. قد يكون للأخير مكانه، لكن من وجهة النظر الكلاسيكيّة لم يُعتبر ذلك ذا أهميّة أساسيّة.

2 ـ كون التركيز على الجوانب الطبيعيّة القابلة للتكميم الرياضي كان له عواقب تكنولوجيّة دراماتيكيّة لا يُظهر أنّه لا توجد جوانب أخرى للطبيعة؛ وعلى وجه التحديد، فإنّ نجاحه لا يستلزم عدم الأسباب الصوريّة والغائيّة.

3 ـ كان قد بدأ بالفعل بعض المفكّرين المدرسيّين المتأخّرين في إعطاء الجوانب التكميميّة للطبيعة أهميّة أكثر من سابقيهم. في الواقع، فإنّ عمل «غاليليو» وشركائه بُني عليها. وليس كما لو أنّ النتائج اللّاحقة للعلم الحديث لا يمكن إدراجها في إطار الأرسطيّة. لا تستبعد الأرسطيّة هذه النتائج، ولكنّها تستبعد فقط تفسيراً ميكانيكيّاً أو طبيعيّاً محضاً لهذه النتائج.

على أنّ ما ذكره «فيسر» هنا يحتاج إلى تحليل من نوع آخر، سواء من الحيثية التاريخية للأفكار الحديثة، أو من الناحية المعرفية

ومنشأ تغيّر الغايات على المستوى الإنساني وهو يحتاج إلى بحث مستقل.

إذن فالقول بـ «أنّ نظريّة تنكر الأسباب الصوريّة والغائيّة وتنفيها، هي طريقة أكثر عملانية لتفسير الدليل التجريبي»، هو اتّباع لـ(بيكون) والعلمويّة الطبيعيّة المعاصرة المستمَدّة منه، في افتراض أنّ كلّ استدلال عقلانيّ ينطوي على نوع من التنظير التجريبي الاحتمالي، وليس البتّة على برهنة فلسفية، لا مبرّر له.

لكن حتّى لو تنازلنا للحداثيين عن مصادرتهم لمطلوب العلمويّة، فإنّ موقفهم ضدّ المدرسيّة الأرسطيّة سيفشل تماماً، لسببيْن:

أوّلًا: أدّى الفهم «الميكانيكي» الحديث للعالم الطبيعي إلى مشاكل ومفارقات وتهافتات أكثر فظاعة من أيّ شيء تمّ اتّهام المدرسيّين به.

ثانياً: إنّ الأسباب الصوريّة والغائيّة الأرسطيّة ببساطة لا يمكن تجنّبها إذا أردنا أن نفهم نفس العلوم الحديثة والعقل، وستأتي المناقشة في هذه النقطة.

اختراع مشكلة ثنائية الجسد - الروح

إنّ تبنّي «ديكارت» لمفهوم الروح الأفلاطوني- الأغسطيني، لم يكن إسقاطاً على رؤيته الفلسفية بل كان نتيجة طبيعية طالما أنّه قد توفّر هذان الأمران:

الأوّل: استبدال فلسفة «أرسطو» بفلسفة ميكانيكية للعالم أو غيرها من الفلسفات الحديثة.

الثاني: أنّه لا يريد الانتهاء بلا أخلاقيةٍ ولا عقلانيةٍ من النوع الـ «نيتشه».

(ديكارت) -تبعاً لـ «أفلاطون»- يعتبر أنّ الروح شيء موجود بحدّ ذاته على شاكلة الشبح في الآلة بالنسبة للجسد، أي في جعل الروح شيئاً منفصلاً ولكنّه متعلّق بالبدن وذلك لأنّ لحاظ كلّ واحد منهما في المخيّلة على أساس أنّهما شيئان ولكن بينهما نوع من العلاقة والارتباط، وبالتالي فإنّه ثمّة تأثير من قبل كل منهما على الآخر، ومن هنا نشأت إشكالية علاقة الروح بالجسد، مع أنّ مفهوم النفس عند «أرسطو» هي خصوصية زائدة في الإنسان على الصفات والمميّزات الجسدية تمثّل صورة هذه المادّة بحيث يمتنع أن يكون لهذه الصورة عوارض المادّة ومميّزاتها، ومن هنا أطلق عليها اسم المجرّد، أي العاري عن الشكل والامتداد والحركة و التحيّز... على أنّ «أرسطو» يستعمل مصطلح «النفس» وهو الأقرب إلى المعنى المُفسّر.

فالفلسفة الميكانيكية التي أقصت الأسباب الغائيّة والصوريّة والطبائع والماهيات والقوى الكامنة و... واستبدلتها بواقع القوانين الطبيعية العمياء من لوك إلى «هيوم» إلى «داروين»، هذه النظرة هي كذلك ممثّلة في التمييز المشهور بين الكيفيات الأولية

والثانوية الذي بدأ منذ «غاليليو»، «ديكارت»، «لوك»... فهي تريد القول بأنّ السخونة والبرودة والألوان والطعوم والروائح... يمكن اختزالها إلى حركات لجسيمات مادّيّة، ولكن هذه النظرة واجهت مشكلة وهي تتمثّل بأنّ التفاحة الواحدة مثلاً التي تتألف كغيرها من جسيمات مادّيّة متفاعلة فيما بينها وفقاً لقوانين الطبيعة لا أكثر، يمكن أن تبدو حمراء لمشاهد ما، وخضراء لمشاهد آخر، سيكون طعمها حلواً لشخص وليس كذلك لآخر... هذا النوع من الأخطاء غير مرحّب به لدى هؤلاء، ولا سيما إن كان هدفك أن تُظهر أنّ كلّ خصائص العالم الطبيعية يمكن تكميمها ووصفها من خلال قوانين شاملة بحيث تمكّنك من التنبؤ والتحكّم والتطوير التكنولوجي.

ومن أجل تفادي هذه الإشكالية، قالوا إنّ للأجسام المادّيّة كيفيات أوّلية وكيفيات ثانوية، فالأولية كالحركة والشكل والعدد... حيث يمكن تكميمها رياضيّاً لأنّها لا تختلف من مشاهد لآخر، والثانوية كالألوان والأصوات والطعوم والروائح...، فهذه الكيفيات إن وجدت في شيء فإنّه سيؤثّر علينا بحيث تنشأ من أنفسنا تبعاً له إحساسات معينة، وبالتالي فالأولى متوافقة مع إدراكاتنا لها، على عكس الثانية التي لا توجد إلّا في أذهاننا وليس في العالم الموضوعي سوى جسيمات متفاعلة تخلو من هذه الأوصاف بما هي شيء حقيقيّ واقعيّ خارج الذهن.

وهذا أدّى بدوره إلى قول آخر، في إثارة ثنائية الجسد والروح، لأنّه إذا كانت تلك الكيفيات أمراً محسوساً فإذن هي موجودة في

العقل ولا مكان لها آخر لتوجد فيه (بالنسبة للفلسفة الميكانيكية) وبالتالي فالعقل لا يمكن أن يكون ماديّاً أو ليس على الأقلّ مادياً ككلّ. إذ هذه الكيفيات نفسها لا يمكن أن تكون مادّيّة.

وبدلاً من ذلك لا بد من أن يكون العقل شيئاً كالروح كما عرّفها أفلاطون، غير مادّيّة بمعزل عن الجسد والدماغ، وعليه فلدينا واقعان: العالم المادّيّ طبيعته كما تصفه الفلسفة المادّيّة ويخضع لقانون فيزيائي-كميائي من جهة، وعالم الروح الذي لا يخضع لتلك الفلسفة. واختلاف هذه الكيفيات يأخذنا إلى ما يسمّى Qualia، فيما يعرف بدراسات الوعي المعاصرة وهو مصطلح تقنيّ لهذه الكيفيات يحدّد ما يبدو عليه الحال، فيُميَّز بين الكيفيات من النوع ذاته أو بالقياس إلى الأنواع المختلفة من تجربة إلى تجربة أخرى.

ومن هنا حدث انقسام بين تيّاريْن، أحدهما يؤيّد تفسيرها تفسيراً طبيعيّاً محضاً، وثانيهما يعارض ذلك كـ «ديفيد شلمرس، فرنك جاكسون، كولين ماكجين، توماس ناجل، وجون سيرل»، بالرغم من أنّ هؤلاء من خصوم الفكر الديني.

ولماذا ينبغي أن يبقى العقل هو الشيء الوحيد الذي يقاوم التفسير العلمي المعاصر؟

فكما يقول «ناجل» وكما تدلّ عليه المناقشات حتّى الآن، إنّ الطريقة العلمية منذ أيام مؤسّسي الفلسفة الميكانيكية وإلى يومنا،

أدّت إلى استبعاد العلم للظواهر الذاتية المختلفة من مشاهد لآخر وإعادة وصف العالم تماماً من خلال ما لا يختلف من مشاهد إلى آخر وخاصة ما يمكن تكميمه رياضياً، وكلّ ما لا يتّسق مع هذا النموذج تمّ التعامل معه على أنّه مجرد انعكاسات للذهن بدلاً من كونه منتمياً إلى العالم الفيزيائي الواقعي.

وعندما تريد شرح الـ Qualia نفسها وفقاً لهذا التصوّر بالتالي فإنّ تفسيرها سيمنع من وجودها وبالتالي تجربة الوعي نفسه.

وهذه الثنائية تلقائيّاً ستخلق إشكالية علاقة الروح بالجسد وعلاقة الجسد بالروح، فعندما يُقال ثمّة علاقة يعني هناك تأثير وسببيّة وحينئذ فالسبب (الروح) ينقل طاقةً إلى الجسد بحيث يحفظ وجوده والجسد بدوره كذلك يحافظ على علاقته مع الروح، فإنّ طاقةً ستخرج من العالم الفيزيائي من داخل، وطاقةً ستدخل إلى العالم الفيزيائي من خارج، وهذا ما يخرم بوضوح قوانين الفيزياء، فمن المستحيل بناءً عليه وجود مثل هذه العلاقة السببيّة، حيث لا يمكن الكلام علميّاً على مثل هكذا علاقة، فالعلم لا يستطيع تغطية الأسئلة في هذا المجال.

وبالتالي نشأ إشكال قويّ ولكن هذه المرة على مستوى المعرفة، إذ كيف برّروا معرفتنا بالعالم الخارجي الموضوعي مع عدم وجود تبرير عقليّ للعلاقة بين الروح والجسد؟ وبالتالي بين الإنسان نفسه وخارجه؟

وبالموازاة مع ذلك فإنّ كلّ أدلّة وجود الله في التقليد المسيحي والمستمدّة من «أرسطو» بناءً على هذه النظرة، ستنهار كلّها لأنّها تنطلق من العالم المحسوس فلمّا حدث هذا الفصل لم تعد هذه الأدلّة ناجعة في حل إشكالية مسألة وجود الله وحينئذ لا بد من خلق تبرير آخر يلائم هذه المشكلة.

ومن هنا تمّ استدعاء أدلّة من عالم آخر يرتبط بالذهن نفسه ولا تحتاج إلى عالم محسوس واختبار حسّيّ، كدليل «أنسلم».

وبعد إثبات وجود الخالق بهذه الطريقة استحضر «ديكارت» حكمة الله ليؤمّن أنّه ثمّة واقعية إذ الحكيم لا يخدع، وبالتالي صار لنا مبرر لكي نبدأ بالمعرفة والبحث العلمي.

حُلّت المشكلة.

وربما لا، رفض «الأكويني» مثل كلام «أنسلم» لأنّه مبنيّ على معرفة ماهية الإله والإحاطة به وهو محال في نفسه، بل إنّما ندرك الآثار والأفعال واللوازم وهذا يعني أنّه لا بد من الانطلاق من عالم واقعيّ خارج الذهن فإمكان المعرفة يقع في رتبة سابقة على إثبات وجود الإله، لا أنّ إثبات وجود الإله هو الدليل على إمكان المعرفة.

هجران فلسفة «أرسطو» بعد طغيان الفلسفة الميكانيكية سبّب صياغات تبريرية لوجود الإله بحيث تنسجم مع هذه النظرة المادّيّة، وهذا الهروب إلى الوراء أدّى إلى تحوير أدلّة «أرسطو» نفسها فنقْد

الملاحدة إنّما كان يُصبّ على الصيغ المعدّلة فمن يقرأ الملاحدة لا يلتفت إلى أنّها مختزلة ومحذوف منها العناصر الأساسية المهمّة في الدليل.

وهذا ما حصل مع «فلو» بعد أن قرأ «أرسطو» بشكل مباشر حيث اكتشف الاختلافات الشاسعة، ومنشأ هذا التحوير.

ومن الطبيعيّ جدّاً بعد كلّ ذلك أن يُختصر العقل بالمادّة للحفاظ على قوانين الفيزياء، بعد استحالة مثل هذه الثنائية رغم أنّ هذه التفاعلات وجدانية فلا يمكن حلّ ذلك إلّا بالسبب الماديّ وهوغير متناسق كما ستعرف.

وهكذا تمّ اختراع المشكلة الشهيرة الجسد والروح، يبدو أنّ العقل لا يمكن اختزاله في المادة، كذلك يبدو أنّ العقل لا يمكنه التفاعل مع العالم الماديّ إذا لم يكن مادياً.

كيف نحل هذه المشكلة؟ بدت لكثير من الفلاسفة، لا حل لها.

الطريقة الوحيدة هي في الرجوع إلى المفهوم الأرسطي لأنّ الروح على طريقة «أرسطو» و«توما» هي صورة الجسد فلديها بعض العمليات التي لا يمكن اختصارها بالمادّة لأنّها على شاكلة السببيّة الصوريّة لا السببيّة الفاعليّة والسبب والمسبّب على الطريقة الميكانيكية فهي ليست طابة بليار تضرب بطابة بليار فليست بحاجة إلى نوع من التفاعل من هذا القبيل، بل نحوُ تفاعلها مع البدن لا يفترض أزْيَد من علاقة الصورة بالمادّة كما عرفتَ مُسبقاً.

الأسيد الكوني

مُشكلة الثنائية هي بداية المعاناة، والتي نشأت فقط بسبب هجران فلسفة «أرسطو»، وإليك بعض المشاكل الأخرى:

مشكلة النقديّة

فلنذكّر أنّه بحسب «أرسطو» عندما يدرك العقل شيئاً خارجياً كما لو تصوّرت المثلّث فالمثلّثيّة أي الماهية الموجودة في المثلّثات الخارجية موجودة كذلك في ذهنك، وهذا ما يجعل المعرفة ممكنة، وبعبارة أخرى، الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، نعم يعرضها الكون في الخارج أو الكون في الذهن، فالمعنى الذهني يطابق المعنى الخارجي، وإن اختلفا في الأثر حيث يتبع ذلك نحو الوجود، فليس هناك فجوة بين الصورة حال وجودها في الذهن وحال وجودها في الخارج.

ولمّا سقط السبب الصوريّ سقط معه ما تقدّم، ما يوجد في الذهن أشباح عن الخارج فالتمثيل والممثّل له ليس واحداً بالحقيقة والطبيعة، بل المعرفة قائمة على علاقة سببيّة فاعليّة بينهما فالتمثيل الذهني يعرّف الشيء حقّاً إذا ما كانت عملية التمثيل مسببَّة بطريقة صحيحة.

إحدى المشكلات أنّنا نحتاج إلى معرفة أنّه كيف صار التمثيل تمثيلاً؟ مع أنّه لا يمكن تفسيره بخلفية مادّيّة، وثمة مشكلة أخرى

في (كيف أمكننا معرفة إذا ما كانت التمثيلات مسببّة عن الأشياء التي تمثّلها)؟

المشهد الفلسفي الحديث يفصل تماماً بين الذهن والواقع لا سيما مع انضمام الاسميّة إلى ذلك فهذا ما ولّد مشكلة النقدية في شأن العقل وأدّى إلى الاتجاه نحو نسبية المعرفة، بيد أنّ المدافعين عن العلم يرفضون النسبيّة في المعرفة ولكنّ القليل من هؤلاء من يلتفت إلى أنّ الآراء والبنى الفلسفية التي يستعملونها هم أنفسهم في تفسير نتائجهم العلمية هي السبب في هذه النسبية التي يرفضونها.

مشكلة الاستقراء

عندما تُركت الأسباب الصوريّة والغائيّة صارت الأسباب منفصلة عن المسبَّبات، ولا يوجد تبرير موضوعيّ ليفسّر لنا لماذا يصدر هذا المسبَّب عن ذاك السبب دون غيره؟ ولماذا يُصدر هذا السببُ ذاك المسبَّبَ دون غيره؟ من هنا ستقع مشكلة الاستقراء.

كيف لنا أن نعرف أنّ ما لم نره هو كالذي رأيناه؟

وأنّ المستقبل يشبه الحاضر؟

إذا لم نكن نعرف ذلك فما معنى أنّ العلم يصف العالم بصورة شاملة بحيث يعطينا المعطيات للمشاهد وغير المشاهد من خلال التنبؤ بناءً على الوصف المعروف؟

ولكن إذا لم يكن ثمّة ماهيات مشتركة كيف ننتقل مما نشاهده

إلى غير ما نشاهده أو من الماضي والحاضر إلى المستقبل؟ هذه مشكلة الاستقراء التي تركها لنا «هيوم».

مشكلة الهُوية الشخصية

الإنسان عند «أرسطو» حيّ مُفكّر، لا تغيّره العوارض، فالإنسان يحتفظ بتلك الهوية مهما حدث.

أمّا لو افترضنا أنّنا أبعدنا المفاهيم الأرسطية فسنقع على مشكلة الهوية الشخصية فمن دون السبب الصوريّ لا نفس وجوهر إنسانيّ، إذ كلّ ما سيكون موجوداً هي هذه الأشياء المادّيّة المركّبة ولا مبدأ للاتّحاد بينها ومع غياب السبب الغائيّ لا يوجد تنظيم اتجاه وظيفة وهدف واحد مرتبط بالمجموع.

ولا يلغي هذه الإشكالية افتراض «ديكارت» بوجود جزء غير مادي.

فالروح الديكارتية هي الشخص الحقيقي فالإنسان ليس حيواناً مُفكّراً، بل هو عبارة عن شيء مجرد يفكّر، فعقلانيّته منفصلة عن خصائصه الجسدية الحيوانية.

وأما «لوك» فرفض اعتقاد «ديكارت» بلا مادّيّة جوهر الإنسان وبدلاً من ذلك ميّز الشخص من خلال تجاربه الواعية وأفكاره التي تستمر حتى بعد غياب جسده.

ومنهم من قال إنّ الجسد نفسه مفتاح الهوية الشخصية فلكي

يبقى الشخص موجوداً لا بد من بقاء جسده أو الأجزاء الأساسية منه كالدماغ.

ومنهم من قال إنّ الشخصية متمثّلة بتوليفة عناصر سيكولوجية كالذكريات والميول و... وأخرى جسدية، ولا بد من وجودها جميعاً كي يُقال إنّ الشخص نفسه مستمرّ.

ومنهم من نفى الهوية الشخصية كلّها إذ الموجود حقيقة تواصلٌ نفسيٌّ فيزيائيٌّ بين المراحل السابقة واللّاحقة ولا حقيقة للأنا الثابتة رغم التغيرات إلّا بنحوٍ اعتباريٍّ -فهي أجزاء متباعدة- يعكس اهتماماتنا ولا يعكس شيئاً طبيعياً في الأشياء.

فلك أن تتصوّر بعد كل هذا كيف يُبرَّر أخلاقيّاً قتل الجنين، والقتل الرحيم، في مقابل الاهتمام بالنباتيّين لأنّهم لا يأكلون اللحم ولا يقتلون الحيوانات، وكلّ هذا راجع إلى غفلة أمثال «ديكارت» و«لوك» عن الفلسفة البرهانية.

الإرادة الحرّة

الإنسان فعله حرّ بالقياس إلى طبيعة الكائن الذي نتكلّم عليه والعضلات والأعصاب ليست سوى وسائل للتحريك، فلا الإدراك ولا الإرادة تُحدَّد من خلال قواعد الفيزياء لأنّهما جزء من واقع الأسباب الصوريّة والغائيّة لا الأسباب المادّيّة والفاعليّة.

وبعد أن تمّ إلغاء ذلك، ستذهب إما إلى طريقة «ديكارت»

التبريرية التي تستلزم لها أن الفعل الإنساني غير ناشئ عن إدراك تماماً كمشكلة السببيّة بين الجسد والروح، وإما أن تلغي الإرادة لأنّه لا يوجد سوى علاقة ميكانيكية في العالم الموضوعي الماديّ إلّا إذا أعدتَ تحديد الأفعال من أنّها لا تنشأ سوى من الأمنيات والمشاعر والانفعاليات حتى لو كانت محدّدة هي بدورها بسبب قوى خارجة عن السيطرة وهي النظرية التي حاولت الجمع بين الحتمية والإرادة الحرّة.

وبالتالي فإنّ الإدراك والإرادة ليسا سوى أسباب فاعلية يمكن اختصارها في عناصر مادّيّة متفاعلة تبعاً لقوانين طبيعية غير شخصية، فالإنسان لم يعد يتميز سوى بالدرجة عن الحيوان أي أنّه أكثر تعقيداً في التركيبة المادّيّة لا أنّه نوع مستقلّ عن غيره، فالإنسان على هذه النظرة ليس سوى روبوت أو آلة.

وحينئذ فعلى أيِّ قيمة نتكلّم حين نتكلّم على الإنسانية؟

وكيف نوفّق بين هذه النظرة الفلسفية والكلام على الإنسانية وحقوقها؟ حقوق الآلة؟

الحقوق الطبيعية

كيف يمكن أن تصوّر الفلسفة المادّيّة الحقوق الطبيعية للإنسان؟

إنّ هذا غيرُ ممكنٍ، نعم هذا لم يمنعهم من المحاولة.

لدى الفهم الأرسطي، هناك طبيعة مشتركة بين الناس هي طبيعة

واحدة جوهرية وسبب غائيّ مشترك أي موجّهية واحدة، هذا سيقودنا إلى مجال الكلام على الحقوق فالإنسان البريء لا يقتل أو يعذب طالما أنّ حياته ممنوحة من الطبيعة لغاية وهي تحديد نهايات معيّنة في استكماله النظري وتدبيره لحياته بنحوٍ يقوده إلى حيازة الكمالات الواقعيّة أي تطبيق الهدف الموجّه إليه.

وإذ تمّ رفض ذلك من قبل المادّيين، فلا طبيعة إنسانية ولا غايات تكون مرجعاً للحقوق.

«هوبز» من أكثر الفلاسفة وضوحاً بالقياس إلى هذا الموضوع، وكان مُنسجماً مع نفسه، إذ بما أنّ الطبيعة قد خضعت للفهم بالخلفية الميكانيكية، فلكلّ إنسان الحق أن يعمل ما يريده فكلّ شيء مسموح به، فالأخلاقية لا بدّ من اختراعها من قبلنا لأجل أن لا تقع الفوضى الاجتماعية.

هرباً من ذلك استحضر «لوك» (مسألة الله) لكي يبرّر الأخلاق (بحقّ الطاعة)، فهناك قانون أخلاقيٌّ، ولكن لا من الطبيعة مباشرة بل هو نابع من وجوب طاعتنا لله، باعتبارنا داخلين في ملكيّته، فأيّ شخص يخدش حق شخص آخر كحريّته وما إلى هنالك، فإنّما يتعدّى على حقوق الله وملكيّته، وبالدقّة ليس لنا حقوق بإزاء بعضنا أو بإزاء الطبيعة بل كلّها مندرجة تحت حقوق الله علينا، فهو الذي يمتلك الحقوق كلّها، وبهذه الخلفية يمكن أن نقول عنها قوانين حقوق طبيعية، ففي سبيل احترام ملكية الله أنا مضطرّ أن لا أؤذيك

ومن هنا يحق لك أنّ تعيش، وبالتالي فالحقوق الطبيعية مختصرٌ للتعبير عن واجباتنا تجاه الله.

وهنا جاء الإله إلى المسرح بهذه الطريقة كما جاء عند ديكارت من الطريق المعرفيّ، مع أنّ هذا كلّه مرفوضٌ أرسطيّاً، فما يوصلك الى الأخلاق هو شيء متجذّر بطبيعة الأشياء في نفسها مع قطع النظر عن الأسس والجعل الخارجي.

مع أنّ فلسفة «لوك» التجريبية، كما اعترف بذلك «هيوم»، غير متناسقة مع السببيّة بين الإنسان والله لأنّها غير متناسقة مع مبدأ السببيّة أصلاً، وبالتالي لا معنى للسبب الأوّل حتى يكون هناك كلام على حقّ الله، بل حتى لو استحضرت الإله فإنّ ذلك لا يحل مشكلة «لوك» التالية:

لكي نعرف كيف نحترم ملكيات الله لا بد من أن نعرف مسبقاً ما هو الذي يعدّ حسن الاستعمال أو يُعدّ تخريباً لملكياته، أي أن نعرف الملاك أو المناط أو المعيار الذي بموجبه نصنّف هذا الفعل تحت عنوان حسن الاستعمال وذاك الفعل تحت عنوان التخريب.

إذا أخذتُ تفاحة وأكلتها، هل يُعدّ ذلك تخريباً لملكيات الله؟ أو إذا قطعت شجرة لبناء منزلي؟ الجواب كلّا لن تعد ولكن كيف يحلّها «لوك»؟

حلّها بأن ندمج بين حاجاتنا والموارد التي أعطانا إياها الله كي

لا تصبح الفكرة قضية تدمير بل إنّما سخّرها لك الله، لتسدّ بها حاجاتك.

ولكن السؤال يعود مرة أخرى كيف نميّز ذلك؟ كيف أعرف أنّ استعمالي هو بطول الهدف الإلهي أم هو تضييع وتدمير؟

على أنّ طريقة «لوك» في الحقيقة، صارت لاهوتية لا طبيعية، فنقول (يحق لكلّ إنسان)، ثم نعطف على ذلك المسألة الإلهية، ثمّ يتفرع سؤال تلقائي عن كل ذلك وهو (من يستحق هذه الحقوق؟)، ستلاحظ بوضوح أنّ ما فُرض قانوناً طبيعيّاً صار لاهوتيّاً. مع أنّ محل البحث هو في كلّيات الأخلاق العامّة كحسن العدل وقبح الظلم، وليس نقاشاً في التفاصيل.

الأخلاق بصورة عامّة

إذن لم يعد هناك ضابط موضوعيّ لتحديد معيار الحسن والقبح، فالقيم ذاتية موجودة عند الذي يقيّم، فالعقل عبدُ الرغبة يخبرنا فقط ما يجب فعله بالنسبة لما نقيّمه نحن، وبالتالي إذا كان تحقيق هذه القيمة يعارض قيماً أخرى أم لا.

على أنّه لا يوجد قيم نهائية ينبغي تحقيقها، عقل مستقلّ عن العالم الموضوعي. بعض القيم ربما تدفعك لأن تفهمها على أنّها موضوعية ولكن هذا وهم، بل كلّ شيء يعود إلى العادات المختلفة كقتل غير المرغوب به.

فإذا صارت هذه القيمة أقلّ تداولاً فإنّنا سنقول إنّ الأخلاق تغيّرت ومعها تشكيلة جديدة من القيم ولا يمكن أن تقيّم هذه الجديدة بأنّها أفضل أو أسوء من سابقتها، لأنّه لا معنى للسيء فحركات التطرّف الديني لا يمكنك أن تصفها بأنّها حركات سيئة، كلّ ما يمكنك أن تفعله أن تتمنّى عدم وصولها إلى الحكم.

فالمعيار بناءً على هذه النظرة هو في تحقيق الفائدة العامة، على قاعدة (عيش وخلّي غيرك يعيش)، تركيبة اهتمامات شخصية وأمنيات.

وحتّى الاتّجاه الصوريّ الكنطي في الأخلاق، صار من التاريخ...

نعود إلى عنوان «الأسيد الكوني»، وهو مصطلح مأخوذ من «دينيت» وسم به الداروينية التي أحرقت كلّ ما مرت عليه البشرية من مفاهيم مثل المألوف ومفاهيم الفلسفية القديمة بل الحديثة ومن ضمنها المنظومات الأخلاقية، على أنّ الملحد الجديد فشل في رؤية التنافي بين فلسفته ورؤيته للوجود والأخلاق، لسببيْن:

الأول: افتراض أنّ حوزتهم على معتقدات أخلاقية تكفي كدليل على أنّ الإلحاد متناسق مع الأخلاق، ولكنّ المسألة ليست كذلك. هل يمكن أن يتّصف الملحد بالفضائل الأخلاقية أم لا بقطع النظر عن الإلحاد؟ بالطبع يستطيع أن يكون كذلك، ولكنّ السؤال المطروح هو: هل المسألة الأخلاقية يمكن تقديمها بأسس عقلانية بناءً على فلسفاتهم المادّيّة؟ هذا هو السؤال. الجواب: كلّا.

الملحد يستطيع أن يؤمن بالأخلاقية ولكنه لا يستطيع تبرير إيمانه هذا، فهو لا يملك حقيقة فلسفية على ما يؤمن به.

الثاني: وقوعهم بحبّ عقلانيتهم المتعالية الخاصة بهم، فهم لا يتخيلون أنّ هذه الأشياء لا يمكن أن تكون متحققة من خلال افتراضاتهم الفلسفية التي يبنون عليها رؤيتهم للكون.

الفصل السادس

انتقام أرسطو

انتقام «أرسطو»

كيف تفقد عقلك

في البدء يعرض «فيسر» حواراً بين شخصيْن، وربما للوهلة الأولى ستشعر أنّه حوار من فيلم كرتوني، لينكشف لك بعد ذلك، أنّه حوار بين فيلسوف وفيسلوفة في جامعة كاليفورنيا وهما الزوجان «باتريسيا وبول شلشلاند».

حوار غريب من فلسفة محض مادّيّة، مضمونه: كيف نلغي بعض التعبيرات من قبيل: أشعر، أتذكّر، أتمنّى، أعتقد، أُفكّر، أريد... ونستبدلها بمصطلحات تقنيّة مأخوذة من علم الأعصاب، بدعوة منهما الى تغيير مصطلحاتنا في حياتنا اليومية لتحلّ محلّها هكذا مصطلحات، فعلى الرغم من عدم وصولنا الكامل لاكتشاف الدماغ مادّيّاً ولكن ما اكتشفناه حاليّاً يخوّلنا أن نقوم بذلك.

ثم يقول «فيسر» :إنّ سعة هذه الحالة أي المادّيّة الاختزالية بين الفلاسفة المادّيّين وعلى الرغم من أنّها آخر مراحل هجرة السبب الغائيّ الأرسطي، ضئيلةٌ نسبيّاً، فالمادّيّة تدعو للمادّيّة عادةً، وجزءٌ قليلٌ منهم يلتزم بالنتائج كما هي.

باسم العقل، الحقيقة والعلم، يتمّ تدمير العقل، الحقيقة والعلم.

تَورُّمٌ تحتَ البِساط

يستشهد هنا بقول «جون سيرل» : «إنّ كلّ شكل من أشكال المادّيّة يستبطنُ رفض وجود العقل (أي في قبال الدماغ) سواء كان ذلك متوقّعاً أم لا».

وعليه فكلّ أشكال المادّيّة يلزم منها الاختزال ـ مع أنّ أكثر المادّيّين بحسب تتبُّع «فيسر» لا يلتزمون بالنتيجة الاختزالية ـ ومن هنا فالمادّيّة نفسها غير متساوقة ومتناقضة لأنّها تستلزم التناقض.

ذلك لوضوح أنّ المادّيّة بالنظرة الميكانيكية للعالم والتي أسقطت السبب الغائيّ والصوريّ فهي تسقط أيّ شيء يمكن أن يُعدّ عقلياً، وفي سبيل تثبيت موقفهم عاند فلاسفة المادّيّة في الحقبة الحديثة الثنائية الديكارتية باعتبارها البديل الآخر الوحيد عن موقفهم الفكري، غير أنّ ما لا يدركونه أن تكون استدلالاتهم لإثبات موقفهم في قبال الديكارتية لا بد من تفسيرها حصراً من خلال المفاهيم الأرسطية وبالتحديد من خلال السببيّة الغائيّة فإنّ استدلالاتهم ملتبسة بين قراءة مادّيّة وقراءة أرسطية...

نعم هم غير ملتفتين إلى هذا الالتباس والخلط، لجهلهم بتاريخ الموضوع المبحوث عنه، فهم يجهلون ماذا يقول الأرسطيون في شأنه بعد أن أسقطوا كلّ ما يتعلّق بـ «أرسطو».

كيف ذلك؟

يجب أن لا ننسى أنّ الاعتراضات المعروفة على السببيّة الغائيّة منشؤها سوء فهم، فما يرفضه المادّيّون فيها، لا يقول به الأرسطيون أصلاً:

1 ـ أن تقول إنّ لشيء ما موجّهية اتجاه نهاية ما، لا يعني أنّه واع للتوجّه بالضرورة (وإن كان الإنسان مثلاً لديه هذا الوعي)، وقد تقدّم الكلام على ذلك.

2 ـ كذلك لا صلة للسببيّة الغائيّة بما يُقال من أنّ للشيء وظيفة أو غرضاً، بالاصطلاحات التي اعتيد فهمهما، وبالتالي لا يناسب الاعتراض بأنّ الجبال مثلاً يظهر أنّها لا تخدم أي وظيفة أو غرض لأنّ الأرسطيين لا يقولون إن كلّ شيء في العالم الطبيعي يشغل وظيفة ما بالضرورة بل كلّ ما يوجد في العالم الطبيعي ويخدم كسبب فاعليّ لا يخلو من سبب غائيّ بما أنّه متّجه نحو إنتاج نحوٍ محدّد ومخصوص من الآثار.

التقريب السائد لدى المادّيّين (يمكن أن تراجع كتابا مستقلا لـ «فيسر» حول هذه النقطة بعنوان فلسفة العقل) في تفسير حقيقة العقل باصطلاحات الفلسفة الطبيعية محضاً والتي وفقاً لها يكون الدماغ هو نوع من الحواسيب الرقمية والعقل هو البرنامج المحمَّل عليها، الأفكار الفردانية مجرد رموز وإشارات فيزيائية في الدماغ، التفكير والانتقال من فكرة الى أخرى هو مجرد انتقال من رمز الى

آخر في الدماغ تبعاً لقوانين خوارزمية تماماً كالآلة الحاسبة حيث إنّ الفرق الوحيد هو فرق في الدرجة وليس فرقاً نوعياً، هذه الرموز تأخذ معانيها من العلاقات السببيّة المرتبطة بالحوادث الخارجية هذا كلّ شيء.

ولكن، ليس هذا كلّ شيء.

إليك بعض المفارقات:

1 ـ لا يوجد شيء يسمّى (رمزاً) بحيث يكون مستقلّاً عن عقلٍ ما أو مجموعةِ عقولٍ تفسّره وتستخدمه كرمز، ومثال ذلك هذه الكلمات التي تقرأ إنّما تُعَدُّ كلمات لأنّ مستعملي اللغة الإنجليزية أو العربية أو... يعدّونها كذلك، فبدون التواضع على كون اللفظ دالّاً على معنى، ستكون الألفاظ مجرد حبر على ورق أو ألفاظاً فارغة، وكذلك الإشارات والرسومات و... بمفردها لا تُعدّ سوى إشارات عصبية خالية من أيّ معنى ولتكون ذات معنى لا بد لها من شيء يفسّرها، كونها تعبّر عن دلالات معينة، وهذا يوقعهم في الدور والتناقض فهم يحاولون تفسير العقل على أساس الرموز غير أنّ الرموز لا رمزية لها بدون العقل المفسّر لها.

2 ـ في القول بأنّ الدماغ يعمل من خلال الخوارزميات أو البرامج يستحضر «فيسر» إشكالات «سيرل».

لا يوجد نظام ماديّ يمكن عَدّه صناعة خوارزمية أو برامج بالاستقلال عن مشغّل ما، وهو الذي يُحدّد معاني المدخلات

والمخرجات وحالات النظام الأخرى كالآلة الحاسبة ومستعملها الذي يترقّب من الإجراءات الحسابية أمراً ما، وهذا ينطوي على دور آخر، فتفسير التفكير بخوارزميات من جهة وحاجتها من جهة لتفكير مفسِّر لها هو توقُّفٌ للشيء على نفسه.

3 ـ ما طرحه أيضاً «كارل بوبر» و«هلري بوتنام»، وهو إشكالهم الشائع، من أنّ القول بأنّ معنى الرموز المشفّرة في الدماغ تُستمدّ من علاقاتها السببيّة مع الأشياء الخارجية هو أيضاً محلّ إشكال.

إذا كانت الأشياء الخارجية من نوع (أ) بانتظام تؤدّي إلى أحداث ذهنية من نوع (ب)، فإنّ هذه الأخيرة ستدلّ وتمثّل على أشياء من نوع (أ)، فهناك بحسب «بوبر» و«بوتنام» مشكلة جدّيّة بحسب هكذا نوع من النظريات لأنّها تتطلب ـبالقياس إلى موضوعية العالم الفيزيائي ـ تمييز بعض المراحل من سلسلة السببيّة وبالتحديد نقطتيْ البداية والنّهاية، غير أنّه لا توجد نقاط في هذه السلسلة يمكن عدّها موضوعياً نقطة بداية أو نهاية، فعندك قطّة في الخارج تريد تشكيل صورتها في ذهنك حينئذ ثمّة سلسلة بين الخارج والذهن، وبالتالي لا بد من وجود نقطة بداية محدّدة ونقطة نهاية كذلك، أين هي نقطة البداية تحديداً؟ القطّة أو ظاهرها أو ظاهرها المنعكس عليه الضوء؟ والضوء من أين جاء؟ من الشمس؟ والشمس؟ أين بداية السلسلة؟ والنّهاية، أين انتهى هذا التفاعل تحديداً؟ فالصورة الذهنية يستتبعها مراحل أخرى، فكيف يمكن عدّها نهاية وبالتحديد عند أي موقع ميكانيكي في العمل العصبي؟ وصولاً لتحرّكك اتجاهها مثلاً؟ فأين

تنتهي السلسلة المزعومة؟ فمن غير الواضح باللغة الميكانيكية أين هما تحديداً على وفق المنهج المادّيّ.

وعلى ضوء ذلك فتحديد البداية والنّهاية هو أمر اعتباريّ ذاتيْ لا دليل عليه. فأين هو هذا البحث الميكانيكي الموضوعي المتحققة عناصره للكلام على سببيّة بالمعنى الموضوعي؟

وبالتالي لا يمكن تمييز هاتين المرحلتين من السلسلة موضوعياً بالاستقلالية عن مرجعية عقل مفسّر، وهذا من جديد وقوع في الدور.

4 ـ العملية الكهروميكانيكية تنقل من رموز إلى رموز أخرى، لا إلى المعاني التي تدل عليها تلك الرموز، وبالتالي عدم ارتكاز النتائج الصحيحة التي يعترف الجميع بصحّتها على الانتقال الخوارزمي من رمز الى آخر بل الى العملية الفكرية الناقلة من معنى آخر مما يؤدي بنا الى القول بأنّ التفكير لا يمكن اختزاله بهذه العمليات الخوارزمية الرمزية.

ومثال ذلك:

كلّ إنسان يموت

سقراط إنسان

إذن: سقراط يموت.

هذا المعنى الذي وصلنا إِليه يعتمد على كون هذه العبارات لها معان معينة مألوفة لنا، فإذا افترضنا بدلاً من ذلك بأن جعلنا الجملة

الأولى (كل إنسان يموت) رمزاً لمعنى آخر وليكن مثلاً: (تمطر في كليفلاند)، وجعلنا الثانية (سقراط إنسان) رمزاً لمعنى آخر وليكن مثلاً: (اللحم المشوي طعمه لذيذ)، وليكن بدل الثالثة: («ريتشارد دوكينز» مؤمن).

بالنظر الى المعاني لن نعترف بعقلانية الترابط بينها حتى لو كان شكل الانتقال من صورة الرمز إلى صورة أخرى، انتقالاً منطقيّاً: «أ ب»، «ب ج»، «أ ج».

لو كان ادّعاءُ المادّيّة صحيحاً، بأنّ العملية الفكرية نقلات رمزية فلا يصحُّ حينئذٍ أيُّ دليل حتى الدليل على المادّيّة نفسها من دون وجود عقل ضابط للمعنى والذي يمكن إحالته على هذا الرمز، إذ إنّ الرمز المستقل لا يمنع أي اعتبار لأي معنى. النتائج بصورتها الرمزية ستبقى كما هي ولكن المعاني التي ستصل إليها لن يعترف بها أحد، نعم الشكل الرمزي خوّلكَ لهذه النقلة.

وهذا الدليل دافع عنه «سي. إس. لويس»، «بوبر»، «ألفين بلاتينغا»، و«وليام هسكر».

لك أن تتخلّص من كلّ هذه الإشكالات والمفارقات، إذا أبقيت على التفسير الميكانيكي ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار الغائيّة وعدم حذفها، فالعمليات الدماغية موجهّة على أن تكون من شأنها طبيعياً إنتاج عمليات أخرى وصولاً إلى إنتاج نوع من الخطابات المعيّنة دونَ غيرها أي (المحتوى).

وبإدخال السببيّة الغائيّة يمكن استخراج أحوال البداية والنّهاية من السلسلة السببيّة، فلن يرد عليه ما أورد على المادّيّة من كون هذا التمييز محض ذاتيّ اعتباريّ إذ مع الأخذ بعين الاعتبار كون السبب موجَّهاً بنحوٍ معيّن مع قطع النظر عن الأحداث اللّاحقة التي لها أسباب ولها نهايات كذلك، فلم يعد اعتبار النّهاية ذاتيّ بل إنّ السبب من شأنه أن تكون نهايته بحسب ما تقتضيه طبيعة التوجيه، فالانتقال من رمز إلى آخر إنّما يكون بشكل طبيعي على الأقلّ، فلا يعود اقتراحك مبهماً في عدّ هذه الرموز دالة على المعاني حتى في حالة اللاوعي، فالصورة الأرسطية تسمح بوجود معانٍ موجهة حتى في عمليات العالم المادّيّ غير الواعي، فالضبط المحتوائي ليس منشؤه الوعي بل إنّما هو مكتشَف من قبل الذهن لا مخترع.

استحضروا مفاهيم مُتعدّدة كالخوارزمية والعملية المعلوماتية والتحويل الرياضي ونحوها ليحاولوا إعطاء العقل تفسيراً طبيعيّاً محضاً، وهذه الفكرة إنّما تكون لها قيمة فقط لأنّ هذه المفاهيم بطريقة عفوية تُفهم بصيغة مجانسة للأسبابِ الغائيّة وعلى خلفيّتها، لأنّ هذه المفاهيم عندما تزجّ في التفسير وتُقبل من عُموم الناس، فهي تُقبل لأنّها تُحلّل على طريقة الأسباب الغائيّة ولو التفتتَّ إلى أنّه ينبغي حذفُ الأسباب الغائيّة بناءً على رؤيتهم المادّيّة، ستتنبّه إلى هذه التناقضات.

فعندما تتكلّم على وظيفة فإنّ في هذا المصطلح استبطان لمعنى الغاية أي أنّه يعمل عملاً محدّداً ويصل من خلاله إلى نهاية محدّدة

بنحوٍ متخادم مع وظيفة أخرى، وليس هذا سوى تعبير آخر عن كونه له غاية فخلفية الناس في حياتهم اليومية محكومة لهذه المفاهيم.

وقد اتّجه بعض المادّيّين إلى الاقتراب المباشر من الأسباب الغائيّة مثل «ديفيد أرمسترنغ» الذي قال: إنّه ينبغي على المادّيّين أن يلاحظوا الميول والخصوصيات التي تمتلكها الأشياء الفيزيائية وكأنّها نوع من المقاصد السابقة أو المؤشرية التي هي أبعد من ذاتها اتجاه مخرجات محدّدة كالزجاج الهشّ وميوله للكسر حتى لو لم ينكسر فعلاً.

وما لم يلتفت له «أرمسترنغ» أنّ تبنّي هذه النظرة هو بشكل أو بآخر رجوعٌ للمفهوم الأرسطي للسببيّة الغائيّة وهجرانٌ للمادّيّة.

يختم بعبارة «ألفرد نورث وايتهيد»: «ولكنّ الذّين يكرّسون أنفسهم لغرض إثبات عدم وجود غرض يشكّلون موضوعاً مهمّاً للدّراسة».

الغائيّة (علم الغاية) غيرُ قابل للاختزال

الطريقة الوحيدة لتجنّب المادّيّة الاختزالية من جهة وتجنّب ثنائية الجسد والروح الديكارتية من جهة أخرى هو العودة إلى «أرسطو» وبدقّة أكثر هي الطريقة الوحيدة في الحفاظ على اعتقادك بوجود عالم مادّيّ واقعيّ وإلّا فالخيار الأخير هو المثالية بمعنى أنّ المادّة مجرّد وهم والحقيقة الوحيدة هي العقل غير أنّ ذلك ينسف التجربة وواقعيّتها وبالتالي العلم.

وذلك ما فعله بعض المادّيّين وعلى أقلّ تقدير بصُورةٍ جُزئيةٍ وعن غير وعي «أي العودة إلى «أرسطو» ـ مثل «أرمسترنغ» و«شولر» و«سيهون» غير أنّ هذه الخطوة معارضة للفلسفة المادّيّة.

سلب السببيّة الغائيّة لم يكن نتيجة موضوعية، بل خدمة للنظرة المادّيّة وأجندتها أي أنّه إسقاط بعد التورّط بالنتيجة، مع أنّه لا يمكن تجنّب السببيّة الغائيّة لا على مستوى العقل ولا على مستوى الأشياء المادّيّة، البسيطة منها والمركّبة.

يقدّم «فيسر» ثلاثة عناوين لتبرير ذلك :

1 ـ الظواهر البيولوجية: المرحلة الداروينية إكمال للثورة الميكانيكية التي بدأت مع «غاليليو، ديكارت، هوبز، لوك»، وشركائهم... غير أنّ الداروينيين المعاصرين لا ينفكّون عن استعمال لغة الغائيّة لشرح ووصف الظواهر التي يتعاملون معها... فمثلاً يتكلّمون على (وظيفة القلب)، على (دور الكلى)، على (حركة الغزال عند استشعاره الخطر)... وكلّ ذلك لا يخلو من هدف ونهاية في صميمه.

يفصّل «إتيان جلسون» في كتابه:

(From Aristotle to Darwin and Back Again)

كم تغلغل التفكير الغائي في النظرية التطورية منذ البداية... فـ «داروين» نفسه يقول: (كم يصعب على الشخص الذي يحاول فهم ما لأجله هيكيلية معينة أن يتجنَّب كلمة «غرض»).

ما الخطب؟

نعم، ولكنّهم ينبّهونك بمُلاحظة يتخفوّن وراءَها بأنّنا إنّما نستعمل هذه اللّغة من باب الأنس وتقريب الفكرة فحسب من دُون أنّ تكونَ مقصودةً لنا.

ومن المُهمّ أنّ «فيسر»، ينوِّع الأمثلة على ذلك مع المناقشات مع «دوكينز» و«دينيت»، وغيرهما ممّن حاول استبعاد الغائيّة ثم عاد ورجع إليها ولكن بلغة أخرى.

يقول البيوفيزيائي الحائز على جائزة نوبل «ماكس دلبروك»: «أعتقد أنّهم يجب أن يأخذوا «أرسطو» بعين الاعتبار لاكتشاف المبدأ المتضمَّن في الـDNA ، ومن بين العلماء يكمن سبب عدم تقدير مخطّط «أرسطو» كوننا أُعمينا لمدة 300 عاماً بسبب النظرة النيوتونية للعالم».

وهُنا يعّلق «فيسر»: يعيش «**أرسطو**».

2 ـ الأنظمة غير العضوية المعقّدة: وكلّ ما ذُكر سابقاً يطبَّق هنا على المجالات الأخرى كالصخر ودورتها الطبيعية، ودورة المياه، ممّا فيه موجّهية في كلّ مرحلة من مراحل تحوّلها الكيميائي.

3 ـ القوانين الأساسيّة للطبيعة: إنّ مؤسّسي الفلسفة الحديثة استبعدوا الصورَ النوعية، الجواهر والطبائع والقوى الكامنة في الشّيء والماهية والأسباب النهائيّة... من العلم، واستبدلوها بفكرة الأحداث وارتباطها ومرجعيّتها إلى قوانين الطبيعة، وبالتالي

فعندما نرمي حجراً اتّجاه نافذة فتتحطّم فليس الحجر بتوسّط طبيعته وماهيّته لديه القدرة على كسر النافذة ولكنّ الأحداث كحدث رمي الحجر اتّفق أنّها بصورة منتظمة تبعتها أحداث أخرى كحدث تحطّم النافذة، فالنظرة الراديكالية التجريبية لـ «هيوم» أمّنت الغطاء لبرنامج ضدّ الأرسطية.

إذ لا يمكننا رؤية أيّ من الماهيات والقدرات الكامنة والأسباب النهائيّة ونحوها، ما يمكننا معاينته بالملاحظة الحسّية هي الأحداث المتتابعة...

ولكن لو كانت فلسفة «هيوم» صحيحة فهذا يمنع من كون العلم ممكناً، كيف؟

إنّ فكرة ضرورة الترابط بين الأحداث لا يمكن أن تجد مبرّراً موضوعياً طالما أنّه لا يمكن رؤية هكذا ترابطات بالحسّ، بل ما يلاحظ فقط نوع ثبات على المستوى النفسي في التتابع بين الأحداث. بالنسبة لـ «هيوم»، أنّ أحداثاً من النوع (أ) بالضرورة تؤدي إلى أحداث من نوع (ب)، يعبّر فقط عن ميل الذهن الإنساني إلى ترقّب (ب) عند ظهور (أ)، بدلاً من كون ذلك يعبّر عن حقائق موضوعية في (أ) و (ب) أنفسهما، وعليه فإذا كانت وظيفة العلم اكتشاف الروابط الموضوعية والعلاقات بين الأحداث، فلا يمكن أن تقوم للعلم قائمة.

كما ولا يمكن في سبيل التهرّب من هذا الإشكال تغيير تعريف

العلم، بأن يقال: إنّ وظيفته في تقرير الترابطات المقوننة بين الأحداث، دون التورّط في الكلام على علاقات ضرورية فيما بينها أو الإفصاح عن ذلك، فالقول بأنّ أحداثاً من نوع (أ) يتبعها بنحوٍ متكرّر أحداث من نوع (ب)، هو بحدّ ذاته استحضار لكلّيات وهي (أ) و (ب)، بل إنّ مفهوم الحدث هو بحدّ ذاته أحد الكلّيات.

بل حتّى لو قلت إنّ العلم ليس يُعنى باكتشاف الروابط الضرورية غير أنّه قطعاً يُعنى بالتنبؤ بأحداث غير مشاهدة بناءً على ما هو المشاهد منها، وهو مبني على كون الدليل الاستقرائي صالحاً معرفيّاً.

وبالتالي لنرجع إلى الوراء مباشرة، فإذا كان الاستقراء غير صالح فالعلم حينئذ تبعاً لرؤية «هيوم» لا تقوم له قائمة، فلا يمكن التنبؤ ولا معنى للاستقراء فلا جدوى من العلم.

أشارت «نانسي كارتريت» بأنّ هناك مشكلة جدّيّة في فكرة «هيوم» بكوْن العلم يُعنى بتقرير انتظامات على أساس المشاهدة الحسّيّة، وهي أنّ أنواع الانتظامات التي تتجه الـ HARD SCIENCES للكشف عنها نادرة المشاهدة، بل وفي ظروف عادية (غير مفتعلة) يستحيل مشاهدتها، والطلاب المبتدؤون في الفيزياء يصبحون بسرعة ملمّين بالمثاليات كالسطح الخالي من أي احتكاك، أو قانون نيوتن للجاذبية الذي يصف حالة الأجسام فقط في الظرف الذي يغيب فيه أي دخالة لقوى مؤثّرة فيها -مع أنّه لا وجود لذلك فعلياً- وأكثر من ذلك لا يتبنّى الفيزيائيون انتظاماً ما كونه قانوناً

طبيعيّاً بعد عدّة تجارب، بل من خلال بعض التجارب الاختصاصية للغاية، والمدبّرة في ظروف مصطنعة... وبشكل عام فإنّ هذه بعض المؤشّرات التي تدلّ على عدم نهوض مبدأ أنّ العلم يقوم على الانتظامات المشاهدة، غير أنّه يتناسب مع صورة «أرسطو» للعلم كونه يُعنى بالكشف عن الخصوصيات والقوى الكامنة في الأشياء.

فإنّ ممارسة التجربة الفعليّة تكشف عن كون الفيزيائيين يبحثون عن القوى الكامنة في الأشياء باستبعاد العوامل الخارجية التي تتداخل مع التجربة، وكون هذه القوى تؤخذ على أنّها تعكس طبيعة كلّية للأشياء من نوع معين.

يعلّق «فيسر» هنا، بأنّه قد يتلاعب أتباع «هيوم» بهذه الخلاصة غير أنّ النقطة الأساسية المانعة من أيّ رفض وتلاعب هي أنّه وبمجرّد افتراض وجود عوامل تتداخل مع التجربة وتؤثّر في النتيجة، فنحن نفترض مسبقاً وجود قوى كامنة في الأشياء بحيث فسحت المجال لتداخل عوامل خارجية أثناء ممارسة عملية الاختبار على الموضوع، فبدون القوى الكامنة في الأشياء لا يقوم لنا أساسٌ البتّة عمّا تقوم تجربةٌ فيزيائيةٌ ما باختباره تحديداً.

ما يكتشفه العلم بالنسبة لـ«كارتريت»، هو الكشف عن تأثير القوى الكامنة في الأشياء، وأمّا الكلام على القوانين الطبيعية فهو من باب اختصار الطريق.

تقول «كارتريت»: «تجريبيّو الثورة العلمية أرادوا إقصاء أرسطو

تماماً من التعليم الحديث ولكنهم لم يفعلوا شيئاً كهذا» (وهم غير قادرين على الخروج حقاً من أفكاره).

ويعقّب «فيسر» بأنّ مثل آراء «كارتريت» تعكس نموّ تيّار جديد في فلسفة العلم باتجاه الأرسطية الجديدة أو NEW ESSENTIALISM كما سمّاها «بريان إليس» في كتابه (فلسفة الطبيعة: المعين على فهم الجوهرية الحديثة عام 2002 وفي كتابه الجوهرية العلمية، عام 2001).

وهنا يعود «أرسطو» مرّة أخرى من قلب العلم الحديث.

الخلاصة

ما حقّقه هذا الكتاب:

- عندما تفهم الأدلّة الكلّاسيكية بشكل صحيح لصورة ميتافيزيقية أرسطية عن العالم سيظهر أنّها متينة وعلى عكس ما يبدو ممّا هو متداولٌ في أطروحات رموز الإلحاد الجديد.

- النقد الفلسفي الحديث لهذه الصورة غير ناهض وبدائلهم المطروحة تعاني من مفارقات وتناقضات.

- العلوم الحديثة ليست فقط غير متوافقة مع هذه الصورة، بل وكأنّها تتوجه إليها شيئاً فشيئاً، والمسألة مسألة وقت.

- وبعد تحقيق هذه النقاط فعلى الأقلّ تبقى نظرة «أرسطو» للعالم قابلة لأن يدافَع عنها بعقلانيّة ولا بد من التسليم بهذا الشيء حتى من قِبَل خصومها.

المحتويات